

JOHANNES KLEVINGHAUS

Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung

C·BERTELSMANN VERLAG GÜTERSLOH



Beiträge
zur Förderung christlicher Theologie

Begründet von Adolf Schlatter

Herausgegeben von Paul Althaus

44. Band - 1. Heft

Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur Alttestamentlichen Offenbarung

C. Bertelsmann Verlag Gütersloh

Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung

von

Dr. theol. Johannes Klevinghaus

C. Bertelsmann Verlag Gütersloh



1948

DRUCK MOHN & CO GMBH GÜTERSLOH

D. OTTO SCHMITZ

in dankbarem Gedenken

an Münster und Bielefeld

Vorwort

Die Anregung zu dieser Arbeit erwuchs dem Verfasser aus der neutestamentlichen Sozietät an der Universität Münster. Es wurde gefragt nach der Eigenart des neutestamentlichen Christentums und ob es teilhabe an der Normativität der neutestamentlichen Botschaft. Die Frage, welche Wertung das Alte Testament in der ältesten Christenheit findet, ist ein Ausschnitt aus dem größeren Aufgabenbereich. Abgeschlossen wurde die Arbeit im Jahre 1936, abgesehen von geringfügigen Änderungen, die sich durch Berücksichtigung später erschienener Literatur ergaben. Ob sie geeignet ist, noch einen fruchtbaren Dienst zu tun, nachdem elf ereignisreiche Jahre darüber hinweggegangen sind, wird sich erweisen müssen. Jedenfalls ist die Frage nach dem Alten Testament weder historisch noch systematisch erledigt. Auf die Untersuchung von Pater Meinhold „Geschichte und Exegese im Barnabasbrief", Z. K. G. Bd. 59 Jahrg. 1940 S. 255 ff wurde ich erst nach Abschluß der Druckvorbereitungen aufmerksam.

Die Arbeit lag der Evangelisch-theologischen Fakultät der Westfälischen Landesuniversität zu Münster vor und wurde von ihr als Promotionsschrift angenommen.

Zu danken habe ich Herrn Prof. D. Althaus-Erlangen für die freundlich gewährte Aufnahme in die Reihe der „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" sowie Herrn Verlagsbuchhändler Mohn für alle wiederholten Versuche, in vergangener Zeit die Arbeit zum Druck zu bringen, und die sofortige Bereitschaft nach dem Zusammenbruch, die Versuche trotz der Ungunst der Verhältnisse zum Ziel zu führen.

Das Widmungsblatt soll anzeigen, wem ich mich nicht nur in Sachen der Arbeit, sondern auch der biblischen Erkenntnis und des kirchlichen Weges zu besonderem Dank verpflichtet weiß.

Wittekindshof, den 30. Dezember 1947

Joh. Klevinghaus

Inhalt

Einleitung

1. Die vorliegende Arbeit fragt nach der theologischen Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung. Sie fragt danach, wie die AVV das Verhältnis der atl Offenbarung zur Offenbarung Gottes in Christus theologisch bestimmt haben.

Die Aufgabe ist also begrenzt. Nicht der historische Zusammenhang, der — vermittelt durch das ntl und das spätjüdische Schrifttum — zwischen den Schriften der AVV und dem AT besteht, ist Gegenstand der Untersuchung. Es soll auch nicht untersucht werden, welche Auslegung etwa bestimmte atl Stücke in den nachapostolischen Schriften gefunden haben. Es ist auch nicht gefragt nach der bei der Auslegung angewandten exegetischen Methode oder überhaupt nach dem praktischen Gebrauch des AT. Vielmehr ist gefragt nach dem hinter dem praktischen Schriftgebrauch stehenden, die übernommene Auslegungsmethode[1]) in seinen Dienst nehmenden theologischen Urteil über das AT und die in ihm bezeugte Offenbarung.

2. Die Frage nach der Verhältnisbestimmung zwischen der atl Offenbarung und der Christusoffenbarung bei den AVV enthält drei in der Untersuchung nicht zu trennende, aber doch zu unterscheidende Einzelfragen.

a) Es ist zunächst zu fragen, ob überhaupt zwischen zwei Offenbarungen Gottes unterschieden wird, d. h. zwischen zwei Kundgebungen Gottes, durch die Gott sein Verhältnis zur Welt und das Verhältnis der Welt zu sich bestimmt. Die Frage bezieht sich nicht nur auf die formale Anerkennung oder Nichtanerkennung des Nebeneinander von AT und Christusoffenbarung, sondern sie fragt, ob und — in bejahendem Falle — in welcher Weise zwischen beiden eine Unterscheidung vorgenommen wird, die sich auf den Inhalt der Offenbarung bezieht. D. h. auch: ob und — in bejahendem Falle — in welcher Weise die AVV von einem durch Christus gewordenen neuen Gottesverhältnis reden.

[1]) „Soweit es eine Methode gab, war es die alexandrinisch-jüdische" (Harnack, Dogm. Gesch. 4. Aufl. Bd. I, S. 175). Vgl. Siegfried, Philo von Alexandrien. Jena, 1875; und Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908.

b) Die Frage, ob und in welcher Weise die AVV von einem durch Christus gewordenen neuen Gottesverhältnis reden, erhält dadurch besonderes Gewicht, daß das AT von einer vor Christus geschehenen Geschichte berichtet. Die zweite Frage muß sich also beziehen auf das Verhältnis der im AT berichteten Geschichte zur Christusoffenbarung. Es ist zu fragen, ob die AVV die atl Geschichtsschreibung als Zeugnis von einer mit der Christusoffenbarung in Zusammenhang stehenden Offenbarungsgeschichte verstehen und wie sie diesen Zusammenhang bestimmt haben.

c) Die letzte Frage richtet sich auf die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Christusoffenbarung als einem Geschehen und der atl Offenbarung als einem niedergeschriebenen Zeugnis, d. h. sie fragt, wie das AT als „Schrift" bei den AVV ins Verhältnis gesetzt ist zu dem Geschehen der Christusoffenbarung.

3. Im Hintergrund der im vorangehenden explizierten Fragestellung stehen zwei weitere Fragen. Die erste ist die nach der Abgrenzung der ntl Schriften als des maßgeblichen Christuszeugnisses. Die zweite fragt nach der theologisch richtigen Bestimmung des Verhältnisses der atl Offenbarung zur Offenbarung Gottes in Christus, fragt nach dem richtigen theologischen Urteil über das AT und die in ihm bezeugte Offenbarung.

a) Die erste der Fragen ist notwendig, weil die Kirche sich nicht mit dem Datum der einmal vollzogenen Abgrenzung begnügen darf. Vielmehr muß sie die gefällte Entscheidung jeweils als ihre eigene anerkennen oder die Abgrenzung neu vollziehen. Sosehr die Untersuchung des Christusverständnisses der apostolischen und nachapostolischen Schriften mit dem Ziel der Feststellung des maßgeblichen Christuszeugnisses dieses selbe festzustellende maßgebliche Christuszeugnis schon zur Voraussetzung hat, so ist die Kirche dennoch nicht der Aufgabe entbunden, die rechte theologische Unterscheidung der Schriften in historischer Untersuchung zu finden. Das dogmatische Urteil über das, was kanonisch ist, was „Christum treibet", ist Voraussetzung und Ziel solcher Arbeit. Es bestimmt die Untersuchung und ist in ihr gleichzeitig aufgehoben.[1])

In solchem Zusammenhang will die Frage nach der theologischen Stellung der AVV zur atl Offenbarung verstanden sein. Sie ist für die Frage nach dem Kanon darum besonders ertragreich, weil die jeweilige theologische Bestimmung des Verhältnisses zwischen der atl Offenbarung

---

[1]) Vgl. Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik. Gütersloh, 1909. Schmitz, Grundsätzliches zur Bibelfrage. Handbuch für das Evgl. Jungmännerwerk Deutschlands Bd. III S. 13—37.

und der Offenbarung Gottes in Christus das jeweilige Offenbarungsverständnis und Christusverständnis besonders deutlich anzeigt.[1]) Die vorliegende Untersuchung führt zwar nicht selber den Vergleich mit der theologischen Stellung der ntl Schriftsteller in der gleichen Frage durch.[2]) Sie beschränkt sich vielmehr auf die AVV. Aber sie will das Material für einen solchen Vergleich zur Verfügung stellen.

b) Auch für die Beantwortung der zweiten genannten Frage möchte unsere Arbeit einen Beitrag liefern. Die Untersuchung, wie über das AT und die in ihm bezeugte Offenbarung theologisch richtig zu urteilen sei, kann auf dreierlei Weise angestellt werden: Vornehmste Aufgabe ist in dieser Hinsicht immer die Untersuchung an dem im Zusammenhang der ganzen Heiligen Schrift verstandenen AT selber. Es wird aber auch die andere Aufgabe unerläßlich sein, die Frage nach dem theologisch richtigen Verständnis der atl Offenbarung an das im Zusammenhang der ganzen Heiligen Schrift verstandene NT zu richten. Die im NT getroffene Bestimmung des Verhältnisses zwischen der atl Offenbarung und der Christusoffenbarung hat teil an der Normativität des ntl Christuszeugnisses überhaupt.[3]) Zuletzt besteht noch die Möglichkeit, an einzelnen Beispielen aus der Theologiegeschichte die theologische Anschauung vom AT in der Art zu exemplifizieren, daß die systematischen Zusammenhänge zwischen dieser und dem jeweiligen Christusverständnis deutlich werden.[4]) An solchem Beispiel könnte dann gezeigt werden, wie

---

[1]) Im gleichen Sinne untersucht R. Frick „Schriftgebrauch und Schriftverständnis in Augustins Konfessionen". Die hinter der Untersuchung stehende Frage lautet (S. 87): „Wird uns hier reine, d. h. schriftgemäße Lehre dargeboten ?" (Jahrb. der Theol. Schule Bethel Bd. III, 1932). Vgl. auch das Vorwort zu Diestel, Geschichte des AT in der christlichen Kirche. Jena, 1869.

[2]) Abgesehen davon, daß an manchen Stellen ntl Aussagen als Folie benutzt werden, um die Aussagen der AVV zu verdeutlichen. Umgekehrt läßt Goppelt („Typos", Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen. Gütersloh, 1939) im Schlußteil „auf dem Hintergrund einer hierfür besonders charakteristischen nachkanonischen Schrift, des Barnabasbriefes, das Wesensbild der neutestamentlichen Typologie noch deutlicher hervortreten" (S. 22). Ebenso H. E. Weber, Eschatologie und Mystik im NT. Gütersloh, 1930; W. Brandt, Dienst und Dienen im NT. Gütersloh, 1931; und Spörri, Der Gemeindegedanke im 1. Petrusbrief. Gütersloh, 1925, die an dem „Zerfall der ntl Erkenntnis" die ntl Zusammenhänge deutlich werden lassen.

[3]) Vgl. Kähler, Jesus und das Alte Testament. Leipzig, 1896; Schmitz, Das AT im NT, Festgabe für Karl Heim. Berlin, 1933; Goppelt, Typos. Weitere Literatur daselbst S. 1 Anm. 1.

[4]) Vgl. etwa Diestel, Geschichte des AT; Joh. Hempel, Das reformatorische Evangelium und das AT, Lutherjahrbuch Bd. 14, 1932.

das Verhältnis der atl Offenbarung zur Christusoffenbarung bestimmt werden muß oder wie es unter keinen Umständen bestimmt werden darf.

Die Untersuchung der nachapostolischen Schriften legt sich hier wegen des direkten historischen Zusammenhangs mit dem NT besonders nahe. Ist die Methode der Auslegung weithin dieselbe geblieben,[1]) so treten die Veränderungen in den theologischen Bestimmungen um so deutlicher hervor. Wieder ist zu sagen, daß die vorliegende Untersuchung, wie sie nicht den Vergleich mit der ntl Anschauung ausführlich anstellt, so auch nicht die dogmatische Frage nach dem AT selber zum Gegenstand hat. Für beides aber leistet sie Vorarbeit.[2])

---

[1]) Auf den „starken traditionellen Bestandteil" in jeder Art Auslegung weist Schlatter, Das AT in der johanneischen Apokalypse. Gütersloh, 1912. Vgl. auch die oben genannten Untersuchungen von Siegfried und Heinisch. Dazu Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus. Gütersloh, 1932.

[2]) Die gleiche Art der Fragestellung mit ebendenselben Fragen im Hintergrund der Untersuchung auch bei Schmitz, Das AT im NT. Auch entspricht unsere Entfaltung der Hauptfrage der von Schmitz vollzogenen in die Fragen nach der „atl Religionsübung", nach der „Religionsgeschichte" und nach dem „atl Schriftwort". Unsere Untersuchung der einzelnen AVV ist jeweils in sich abgeschlossen. Die Wiedergabe des Textes erfolgt nach der Editio sexta minor der Ausgabe Gebhardt-Harnack-Zahn. Wo Übersetzungen geboten sind, ist es meist die des Kommentars des Lietzmannschen Handbuches, bei der Did wurde vielfach die von Lilje (Die Lehre der zwölf Apostel) übernommen.

I. Der Barnabasbrief

Der Barnabasbrief kommt der Beantwortung der an ihn gerichteten Frage, welche Stellung er zum atl Offenbarungsgeschehen einnehme, insofern entgegen, als er die Offenbarung des AT zum Gegenstand besonderer Reflexion erhebt. Letzteres tut der Vf, weil er den Anspruch der Kirche auf das AT als auf die ihr gegebene Urkunde des Heils durch den gleichen Anspruch der Judenschaft in Frage gestellt sieht.[1]) Daß allein die Kirche das erwählte Volk Gottes sei und ihr das Erbe gehöre, das Gott seinem Volk im Testament verheißen hat, ist die These des Briefes. Ihre Geltendmachung und ihr Beweis erfolgen in Antithese gegen den jüdischen Anspruch: Nicht die Juden sind Gottes Volk, sondern die Christen; nicht Israel ist Erbe des Testaments, sondern die christliche Kirche. Nur diese Antithese läßt der Verfasser gelten. Zwar kennt er auch solche Lehrer (τινες), die neben der Christenheit auch Israel noch oder gar Israel vornehmlich als das Volk der Verheißung ansehen.[2]) Aber vor ihnen warnt er als vor einer den Christen drohenden Gefahr.

Der ausdrückliche Beweis für die Behauptung des Barnabasbriefes wird in den Kap. 13 u. 14 und Kap. 4 geführt. Dort ist eingehend erörtert, welchem Volk das Testament und das Erbe gehört. Die Behauptung wird vertreten in der Überzeugung, daß die Testamentsurkunde selbst[3]) die Antwort auf die strittige Frage deutlich anzeige. Darum führt der Verfasser seinen Beweis mit dem AT.[4]) Wir nehmen unseren Ausgangspunkt in diesen Kapiteln und folgen dem Gang der hier angestellten Untersuchung.

---

[1]) Die Frage, ob eine akute Gefahr den Brief veranlaßt habe (3, 6), kann außer Betracht bleiben. Der jüdische Anspruch konnte dem Vf auch aus dem AT selber entgegentreten. Vgl. dazu den Exkurs von Windisch S. 322f.

[2]) Ihre These: ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν (4, 6). Vielleicht läßt die Voranstellung des ἐκείνων das paulinische πρῶτον (Rö 1, 16) noch erkennen.

[3]) Unter διαθήκη ist nicht — wie Windisch übersetzt — die Heilsveranstaltung eines göttlichen Bundes, sondern ein Testament zu verstehen, d. h. Heilsveranstaltung ist der Erlaß eines Testamentes, das das Erbe, das Heil, dokumentarisch verbürgt und die zur Erlangung des Erbes notwendigen Bedingungen dokumentarisch festlegt. Vgl. Riggenbach: διαθήκη im Hebräerbrief. Lediglich der Ausdruck 9, 6 ἐκ τῆς διαθήκης εἶναι könnte in die andere Richtung weisen.

[4]) 4, 7 λέγει γὰρ ἡ γραφή; 13, 2 ἀκούσατε οὖν περὶ τοῦ λαοῦ τί λέγει ἡ γραφή;

1. Analyse von Kap. 13 und 14

„Wir wollen aber sehen, ob dieses Volk[1]) erbt oder das erste, und ob das Testament für uns bestimmt ist oder für jene (13, 1).“ In zwei Abschnitten wird die Untersuchung geführt. 13, 2—7 wird die Richtigkeit der schon genannten Behauptung des Vfs aus den Erzvätergeschichten bewiesen. Auf einen Einwand hin behandelt dann das 14. Kap. eingehend die Geschichte der Sinaigesetzgebung, die der Vf im 4. Kap. schon kurz im gleichen Sinne angeführt hatte.

Es handelt sich in den Erzvätergeschichten um den Segen Gottes, der von Generation zu Generation weitergegeben wird. Dabei zeigt sich an zwei Stellen, daß Gott, auch wenn er seine Verheißung in das Segnen der Väter gelegt hat, doch das Weitergehen des Segens in freiem Erwählen selbst bestimmt. Nicht Esau ist Träger des Segens, sondern Jakob (Gen 25, 21—23). Und gegen den Willen Josephs gibt Jakob dem jüngeren Enkel den Vorzug: Nicht Manasse erhält den Hauptsegen, sondern Ephraim (Gen 48, 14. 17—19). Diese beiden Ereignisse gelten unserem Brief als Weissagung auf die Erwählung der Kirche vor Israel. Sie sind ihm Beweis ὅτι μείζων οὗτος ὁ λαὸς ἢ ἐκεῖνος (v 3); τὸν λαὸν τοῦτον εἶναι πρῶτον καὶ τῆς διαθήκης κληρονόμον (v 6).[2]) Ausdrücklich um die Dreizahl[3]) vollzumachen, fügt der Vf noch eine Belegstelle hinzu. Er zitiert Gen 17, 5 verändert durch einen Zusatz aus Rö 4, 11: „Siehe, ich habe dich, Abraham, gesetzt zum Vater der Völker, die unbeschnitten an Gott glauben.“ Mit diesem mit der Autorität des AT umgebenen Wort ist der Beweis zunächst abgeschlossen.

---

[1]) οὗτος ὁ λαός bezeichnet nicht wie Mr 7, 6 (= LXX Jes 29, 3) das jüdische Volk, sondern die Kirche. Vgl. Windisch z. d. St.

[2]) Diese Beweisführung berührt sich mit der des Paulus in Gal 4, 21—31. Wie dort Ismael, der Sohn der Magd, die Juden repräsentiert, denen die Kinder der Verheißung in Isaak, dem Sohn der Freien, gegenüberstehen, so stellen hier Jakob und Ephraim die Kirche dar, die vor der durch Esau und Manasse dargestellten Judenschaft zum Erbvolk erwählt ist. — Bei dem zweiten Beweis (Ephraim und Manasse) ist der Bericht von dem gegenwärtigen Entweder—Oder her geformt. In v 4 heißt es noch mit LXX: προσάγαγέ μοι τοὺς υἱούς σου (LXX: αὐτούς), ἵνα εὐλογήσω αὐτούς (Gen 48, 9). Nachdem aber noch gesagt ist, daß Jakob seine Hände überkreuzte, verschwindet Manasse aus dem Blickfeld. In LXX heißt es ausdrücklich zweimal (vv 15 und 19): καὶ εὐλόγησεν αὐτούς. Ephraim bekommt den Hauptsegen. Aber beide werden gesegnet. Der Brnbrief dagegen zitiert: καὶ εὐλόγησεν αὐτόν (v 5) und: οὗτος δὲ εὐλογηθήσεται (v 5b). Statt LXX: ὁ νεώτερος μείζων αὐτοῦ ἔσται wird hier wie Gen 25, 23 gesagt: ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι.

[3]) εἰ οὖν ἔτι καὶ διὰ τοῦ ’Αβραὰμ ἐμνήσθη, ἀπέχομεν τὸ τέλειον τῆς γνώσεως ἡμῶν. Über die Bedeutung der Gnosis im Brnbrief vgl. S. 40. Anm. 1.

Es beweist am deutlichsten, daß die beschnittene Judenschaft nicht das Recht hat, sich Gottes Volk zu nennen und die Verheißung für sich in Anspruch zu nehmen. Abraham ist der Vater der Kirche aus den Heiden.[1])

Der Beweis könnte damit als vollständig erbracht angesehen werden: Die Kirche aus den Heiden ist das Volk Gottes. Ihr gehört das Testament. Aber der Vf fügt noch einen weiteren Beweis als Antwort auf einen erwarteten Einwand hinzu. Der Einwand hat seinen Grund darin, daß der Begriff der διαθήκη im AT unmittelbar mit der Sinaigesetzgebung verknüpft ist. Wenn darum die Frage nach dem rechten Gottesvolk erledigt war, konnte doch die Frage nach dem Testament, besser nach dem Erlaß des Testamentes Schwierigkeiten machen. Sie machte ein sorgfältiges Eingehen auf die Geschichte der Sinaigesetzgebung unerläßlich.

Schon im 4. Kap. (4, 8 ff) wurden mit kurzen Strichen ihre Grundlinien gezeichnet: Gott hat am Sinai den Juden das Testament geben wollen. „Aber jene haben es vollständig (εἰς τέλος, für immer) verloren.“ Durch die Anbetung des goldenen Kalbes verwirkten sie den Anspruch auf die Gabe des Testaments. „Und Mose verstand und warf die beiden Tafeln aus seinen Händen. Und ihr Testament zerbrach, damit das des geliebten Jesus in unser Herz hineingesiegelt würde durch die Hoffnung des Glaubens an ihn.“ Nachdem der Erlaß des Testamentes bei dem jüdischen Volk nicht zum Ziel kam, ist er in Christus erneut worden und bei der christlichen Kirche zum Ziel gekommen.

Die gleiche Beweisführung liegt auch im 14. Kap. vor. Nur geschieht sie dort in größerer Ausführlichkeit, so daß einiges noch deutlicher wird.

a) Daß Gott die ernsthafte Absicht hatte, das Testament dem jüdischen Volk zu geben, war in 4, 8 ff nur vorausgesetzt. In unserem Kapitel wird diese Tatsache besonders hervorgehoben. Gott hatte den Vätern

---

[1]) Brn hat nur den ersten Teil des Pauluswortes zitiert: πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας. Den zweiten Teil läßt er aus: καὶ πατέρα περι τομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν 'Αβραάμ (Rö 4, 12). Die Abweichung ist deutlich: Auch bei Pls macht nicht die Beschneidung zum Sohn Abrahams, sondern der Glaube. Glauben kann aber nach ihm auch der beschnittene Jude. Dieser sollte sogar vornehmlich glaubender Sohn Abrahams sein. Bei Pls ist Israel der Berufung Gottes nach in der Kirche Jesu Christi als dem neuen aus allen Völkern berufenen Gottesvolk aufgehoben und zur Erfüllung seiner selbst gekommen, sofern es glaubt. Jene Berufung und diese Möglichkeit werden von Brn nicht mehr gesehen. Vielmehr scheint schon an dieser Stelle die Antithese ausgesprochen zu sein: Abraham ist auf jeden Fall nicht der Vater der beschnittenen Juden.

geschworen, dem Volk das Testament zu geben.[1]) Diesen Schwur hat er gehalten. Es geht über die bloße Absicht weit hinaus, wenn ausdrücklich festgestellt wird: δέδωκεν. „Er hat es gegeben.“ In der Gestalt der steinernen Tafeln hatte Gott das Testament schon aus der Hand gegeben, und Mose hatte es empfangen. Das findet seinen schärfsten Ausdruck in dem Impf. de conatu κατέφερεν. Mose war schon dabei, das Testament den Berg hinunterzutragen, als die entscheidende Wendung eintrat.

b) Im 4. Kap. wird nur die Tatsache berichtet, daß die Juden damals das Testament verloren haben (vv 6 u. 8 ἀπώλεσαν αὐτήν). In Kap. 14 wird zweimal gesagt, warum der Testamenterlaß am Sinai bei diesem Volk nicht zum Ziel kommen konnte: Das Volk zeigte sich des Testamentes nicht würdig.[2])

c) An dieser Stelle ist deutlicher sichtbar, daß der Brnbrief nur das eine Testament Gottes kennt. Die Kirche hat kein anderes, neues Testament. Ihr ist das Testament gegeben, dessen das jüdische Volk damals nicht würdig war. „Mose empfing es als Diener, uns aber gab es der Herr selbst als dem Erbvolk dadurch, daß er unseretwegen litt“ (14, 4).[3])

Der Einwand, der u. U. auf Grund der Sinaigesetzgebung gegen die Behauptung des Brnbriefes gemacht werden könnte, ist also nach Meinung des Vfs durch die Geschichte selbst widerlegt. Sie begründet nicht den Anspruch der Juden, sondern macht ihn im Gegenteil zunichte. Nicht Israel ist Erbvolk, sondern die Kirche. Das Testament Gottes ist das Testament Jesu. Es gehört nicht der Judenschaft, sondern den Christen.[4])

Der oben mitgeteilte Satz (14, 4) kennzeichnet neben der Behauptung des Brnbriefes auch deren Problematik. Der Vf behauptet nur das eine

---

[1]) τῷ λαῷ hier nur auf das jüdische Volk zu beziehen.

[2]) 14, 1 αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι λαβεῖν διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. 14, 4 Μωϋσῆς μὲν ἔλαβεν, αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι.

[3]) Μωϋσῆς θεράπων ὢν ἔλαβεν, αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῖν ἔδωκεν εἰς λαὸν κληρονομίας, δι' ἡμᾶς ὑπομείνας. δι' ἡμᾶς wie 7, 2. διά hier nicht zu verstehen wie 14, 1 διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. Dort ist die Sünde der Juden Ursache des Verlustes. Hier soll nur gesagt sein, daß Christus unseretwegen litt. Sein Leiden geschah für uns.

[4]) Die Beweisführung des Brnbriefes ist nur möglich mit Hilfe einer falschen Exegese. Der Vf gibt den Bericht des AT so wieder, daß er seine Behauptung stützt. Er verschweigt das dreimalige Gebet des Mose für sein Volk, die wiederholte Erneuerung der Verheißung Gottes über Israel, verschweigt, daß Gott dem Mose neue Gesetzestafeln gibt und damit den Bund erneuert. Stattdessen heißt es 4, 8: καὶ συνετρίβη αὐτῶν ἡ διαθήκη.

Testament, das von Anfang an nicht für Israel, sondern für die christliche Kirche bestimmt war. Weil aber die Geschichte der Sinaigesetzgebung dem zu widersprechen scheint, muß er sich mit der Exegese aus der Verlegenheit helfen. Nun heißt es: Israel sollte das Testament zwar bekommen, aber seiner Unwürdigkeit wegen ging es nicht. Dafür erhielt es die christliche Kirche. Dabei kommt alles darauf an, daß das Testament in Christus tatsächlich dasselbe Testament ist, das Gott Mose gegeben hatte. Diese Identität wird mit obigem Satz ausgesprochen. Gleichzeitig aber liegt in ihm eine verschiedene Wertung beider Veranstaltungen Gottes. Sie erinnert an 2. Kor 3. In Analogie dazu könnte man den Satz etwa so interpretieren: „Zwar eignet dem AT eine gewisse Doxa. Sie verblaßt aber vor der Herrlichkeit des NT, weil dieses nicht durch den Diener, sondern durch den Herrn selber und dessen eigenes Leiden gegeben worden ist." Das aber will der Vf keinesfalls sagen, wenn er die Wertung anstellt. Sie besagt vielmehr, daß er zurückbiegen möchte zu seinem ersten Gedanken: Das Testament war von vornherein nur für die christliche Kirche bestimmt. Demnach müßte die Umschreibung des Satzes lauten: „Man muß nur genau zusehen: Jener erste Versuch geschah nur durch den Diener, während uns der Herr selber das Testament gegeben hat." Natürlich ist damit das Zugeständnis, das der Vf dem Einwand (14, 1) gemacht hatte, wieder hinfällig, wie es ja auch im Widerspruch steht zu den vorhergehenden Erörterungen. Wenn man Kap. 14 allein für sich nähme, müßte man das Ergebnis anders formulieren. Es müßte heißen: Israel ist nicht mehr das Erbvolk. Jetzt ist es die Kirche. Dabei wäre freilich auch dann noch zu beachten, daß die Entscheidung, die das „Nicht mehr" zur Folge hatte, nicht etwa am Kreuz Jesu, sondern in der Sinaigeschichte gefällt wäre. Aber das „Nicht mehr" und „Jetzt" liegt am Ende der Beweisführung gar nicht mehr im Blickfeld des Vfs. Ihm kommt es nur auf das für die Kirche entschiedene Entweder-oder an.

Wir fassen zusammen, was für die weitere Untersuchung wichtig ist: Für die, die an Christus glauben, ist das Erscheinen des Sohnes Gottes im Fleisch, sein Leiden und Sterben Offenbarung des Heils. Die Kirche ist dadurch konstituiert als das Volk der Verheißung. Ihr ist das Testament gegeben, auf Grund dessen sie das Erbe Gottes erlangen wird. Diese Heilsoffenbarung ist aber — das ist das Charakteristische des Brnbriefes — identisch mit dem Testament, das Gott in der Gestalt der steinernen Tafeln Mose gegeben hatte. Der Brief redet nicht von Altem und Neuem Testament. Er kennt nicht einen „Alten

Bund", der durch den „Neuen Bund" aufgehoben oder erfüllt und aufgehoben wäre, sondern nur das eine in Christus gegebene Testament. Dieses (das Alte)Testament ist die eine Heilsveranstaltung Gottes für sein Volk.

2. Das Verständnis der atl Heilsordnung

Es wird nun weiter zu fragen sein, wie der Brnbrief diese in Christus gegebene Heilsordnung, deren Testamentsurkunde das AT ist, inhaltlich versteht. D. h. aber gleichzeitig: Wir fragen nach dem Verständnis der Heilsordnung des AT.

Zur Beantwortung dieser Frage folgen wir zunächst der vom Vf auf Grund des AT geführten Auseinandersetzung mit dem spezifisch jüdischen Gottesdienst. Das dem Vf eigentümliche Verständnis der atl Heilsordnung muß seiner Polemik gegen das jüdische Verständnis zu entnehmen sein. Schied sich nämlich die Kirche von der jüdischen Gemeinde grundsätzlich durch das Bekenntnis zu Jesus und unterschied sie sich in ihrem praktischen Verhalten von ihr durch die Emanzipation von deren Kultus, so wird durch die Beobachtung, wie beides miteinander und mit dem AT in Beziehung gesetzt ist, das zugrunde liegende Verständnis der atl Heilsordnung deutlich gemacht werden können.

Als ein wichtiges Stück der atl Heilsordnung sieht die jüdische Gemeinde die Beschneidung am Fleische an. Sie ist ihr Siegel der göttlichen Verheißung. Wer am Fleische beschnitten ist, hat Anteil am Testamente Gottes. Nach dem Brnbrief befindet sich die Judenschaft mit dieser Meinung in einem verhängnisvollen Irrtum (9, 4 ff). Die Beschneidung, auf die die Juden ihr Vertrauen setzen, ist völlig nichtig.[1]) Und nicht nur das. Gott hat die fleischliche Beschneidung sogar verboten.[2]) Israel übertritt also damit ein göttliches Gebot. Wenn es seiner-

[1]) 9, 4: ἡ περιτομὴ ἐφ' ᾗ πεποίθασιν κατήργηται. καταργεῖν bezeichnet hier nicht einen eschatologischen Akt (etwas beseitigen), sondern enthält ein Seinsurteil (etwas als unwirksam, falsch und nichtig erklären). Vgl. hierzu 2, 6 und 16, 2, wo wie hier aus einem göttlichen Urteil die Nichtigkeit des betreffenden Stückes erwiesen ist (Opferritual, Tempel). Anders 5, 6 und 15, 5, wo es sich um traditionelle eschatologische Gedanken handelt.

[2]) 9, 4: περιτομὴν γὰρ εἴρηκεν οὐ σαρκὸς γενηθῆναι. Windisch übersetzt: „Denn er hat nicht gesagt, daß die Beschneidung am Fleisch vorgenommen werden sollte." Aber die jüdische Beschneidung ist für den Vf nicht nur unnützer Irrtum, sondern eine Übertretung: ἀλλὰ παρέβησαν. Darum ist richtiger zu übersetzen: „Denn er hat verboten, daß die Beschneidung am Fleisch geschähe. Aber sie haben (dies Verbot) übertreten, weil ein böser Engel sie betörte (ἐσόφιζεν sie klug machte)."

seits behauptet, Gott habe die Beschneidung am Fleisch geboten, so ist das eine Weisheit, die ihm vom Teufel eingegeben ist.

Wenn der Vf die jüdische Beschneidung ablehnt, leugnet er damit keineswegs, daß im AT von Beschneidung die Rede ist. Ausdrücklich wird das Wort Jeremias zitiert (Jer 4, 4): „Laßt euch für euren Herrn beschneiden." Aber die Forderung geht auf die geistliche Beschneidung der Herzen und Ohren. Dt 10, 16 wird als rechte Auslegung des Gebotes angeführt: „Laßt euch eure Herzensverhärtung beschneiden und verhärtet nicht euren Nacken."[1])

Die Ablehnung der fleischlichen Beschneidung ist dem Vf möglich mit Hilfe einer spiritualisierenden Auslegung, die den Wortsinn ausschließt. Die Worte, in denen die Herzensbeschneidung als Sinn und Erfüllung der fleischlichen Beschneidung gefordert wird, nimmt er als

---

[1]) Der Vf führt das eine Wort als Auslegung des anderen an. Dafür spricht die Parenthese ὧδε εὑρίσκω ἐντολήν und die Frage καὶ τί λέγει;. Durch die Auslegung ist der wörtliche Sinn des Gebotes ausgeschlossen. Anders Haeuser, der Barnabasbrief z. d. St. In LXX sind beide Worte koordiniert: Jer 4, 4 περιτμήθητε τῷ θεῷ ὑμῶν καὶ περιτέμνεσθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν.

Am Anfang des Kapitels (vv 1—3) sind als Übergang zu der Frage der Beschneidung lauter Testimonien aneinandergereiht, die die Forderung des Hörens auf das Wort und des Gehorchens enthalten. Sie stehen im Zusammenhang mit dem Schluß des vorhergehenden Kapitels. Dort war von der typologischen Deutung des Versöhnungsritus gesagt worden (8, 7): „Darum ist uns diese Sache klar, jenen aber dunkel, weil sie nicht auf die Stimme des Herrn gehört haben." Demgegenüber heißt es 9, 3: „Somit hat er unsere Ohren beschnitten, damit wir auf das Wort hören und glauben." Ein ähnliches Wort finden wir am Schluß der allegorischen Auslegung der Speisegebote (10, 12): Mose hat gute Gesetze gegeben, „aber woher käme jenen die Fähigkeit, dies einzusehen oder zu verstehen? Wir aber lehren die Gebote nach dem richtigen Verständnis, so, wie der Herr es gewollt hat. Deswegen hat er ja unsere Ohren und Herzen beschnitten, damit wir sie verstünden." — Daraus ergibt sich, was „Beschneidung der Herzen und Ohren" für den Vf positiv bedeutet. Sie ist 1. der fleischlichen Beschneidung als Gesetzesforderung entgegengestellt. Die Forderung der Beschneidung ist die Forderung, auf die Stimme des Herrn zu hören und seinen Geboten zu gehorchen. 2. versteht der Vf unter Beschneidung die Gabe, das Gesetz Gottes richtig zu verstehen. Richtig, d. h. so, wie Mose es gegeben hat, und „wie der Herr es gewollt hat." Somit wird die Beschneidung identisch mit der Heilsveranstaltung Gottes in Christus, mit der Gabe des Testamentes durch Christus an die Kirche. Die Juden haben zwar eine äußere Gestalt des Testamentes, aber ihnen fehlt die Gnosis. Die Kirche hat mit dem Testament die Gnosis. Die Identität dieses Testamentes mit dem geschriebenen „AT" wird deutlich daran, daß für den Vf die Beschneidung 3. nicht nur die Gabe ist, das atl Gesetz in rechter Weise als δικαιώματα zu verstehen, sondern diese Gnosis bezieht sich im weiteren auf die Auslegung des AT überhaupt, z. B. auch auf die Auslegung der im AT vorhandenen Typen auf Christus.

Auslegung der Stellen, die von Beschneidung überhaupt reden, so daß die geistliche an die Stelle der fleischlichen Beschneidung tritt. Nach diesem Kanon müßten alle Stellen zu deuten sein.

Trotzdem erwartet der Vf noch den Einwand: Hat nicht doch das jüdische Volk die Beschneidung als Siegel der Verheißung ?[1]) Der Einwand wird in zwei Beweisführungen erledigt (9, 6 und 9, 7. 8).

a) Durch den Hinweis darauf, daß die fleischliche Beschneidung auch bei Syrern, Arabern, allen Götzenpriestern und auch bei den Ägyptern gebräuchlich sei, wird gesagt: Die fleischliche Beschneidung kann gar nicht Siegel des Testamentes sein. Wenn die Juden das behaupten, so müssen sie konsequenterweise auch die Araber und alle Götzenpriester als zum Gottesvolk hinzugehörig ansehen. Dann würde auch denen das Testament gehören.[2])

b) Noch eine Schwierigkeit hat der Vf des Brnbriefes zu überwinden. Wenn schon die Beschneidung, die im jüdischen Volk geübt wird, für die Frage nach dem göttlichen Heil ebenso belanglos ist wie die Beschneidung der Ägypter, wie steht es dann mit Abraham, der nach dem Zeugnis des AT auf göttlichen Befehl hin zuerst die Beschneidung vornahm ? Die Tatsache, daß Abraham die Beschneidung vollzog, kann nicht geleugnet werden. Der Brief antwortet: Das war ein einmaliger prophetischer Akt. Abraham schaute das Kommen Jesu und sein Kreuz (vgl. Ev Joh 8, 56). Diese Deutung gewinnt er dadurch, daß er mit dem Bericht von Gen 17 die in Gen 14, 14 genannte Zahl der Knechte Abrahams (318) verbindet und sie allegorisch ausdeutet.[3])

Es ist deutlich, daß die Antworten auf den Einwand der ersten Beurteilung der jüdischen Beschneidung widersprechen. War die Beschneidung am Fleisch zuerst eine Verkehrung der göttlichen Satzung, Übertretung eines göttlichen Verbotes, so ist sie nachher in der ersten Antwort für das Gottesverhältnis irrelevant, während die zweite Antwort ihren rechtmäßigen Vollzug wenigstens in einem Falle voraussetzt und diesen als Akt echter Prophetie positiv wertet. Ebenso deutlich aber ist auch, daß die eigentliche Position des Schreibers in den ersten Sätzen

---

[1]) 9, 6: ἀλλ' ἐρεῖς · καὶ μὴν περιτέτμηται ὁ λαὸς εἰς σφραγῖδα. καὶ μὴν ··· σφραγῖδα gehört nicht, wie Windisch vermutet, schon zur Antwort. Dann wäre nicht nur der Einwand ausgefallen, sondern auch die nun folgende Beweisführung in sich widerspruchsvoll. Daß das jüdische Volk die Beschneidung als Testamentssiegel habe, gesteht der Vf auch im folgenden nirgends zu.

[2]) 9, 6: ἄρα οὖν κἀκεῖνοι ἐκ τῆς διαθήκης αὐτῶν εἰσιν.

[3]) 9, 8 τὸ δεκαοκτώ · I δέκα, H ὀκτώ · ἔχεις Ἰησοῦν. (IH) ὅτι δὲ ὁ σταυρὸς ἐν τῷ T ἤμελλεν ἔχειν τὴν χάριν, λέγει καὶ τριακοσίους.

ausgesprochen ist, während das übrige den Versuch darstellt, aus einer Verlegenheit herauszukommen, die durch den biblischen Tatbestand entsteht.

So widerspruchsvoll die drei Beweisführungen untereinander auch sind, worauf es uns ankommt, ist bei allen deutlich: Es wird bestritten, daß die jetzt in der jüdischen Gemeinde vollzogene Beschneidung mit der atl Heilsordnung positiv irgend etwas zu tun hätte.

In gleicher Weise wie der Brnbrief die jüdische Beschneidung als einem falschen Verständnis des AT entsprungen ablehnt, verwirft er auch das jüdische Opferritual (Kap. 2). Diesem gegenüber wiederholt er die prophetische Kritik am Opfer. Es werden Prophetenworte zitiert, die das Opfer schlechthin verwerfen. Gott will dieses Opfer nicht. „Ein Opfer für Gott ist ein zerknirschtes Herz, ein süßer Duft ist dem Herrn ein Herz, das den lobpreist, der es gebildet hat“ (2, 10). Israel meint, das kultische Opfer sei der Weg, den Gott im Gesetz geboten hat, wenn man ihm nahen will. Das ist nach dem Vf des Brnbriefes ein Irrtum, den der Böse veranlaßt hat.[1]) Er preist die Güte des Vaters (ἀγαθωσύνη τοῦ πατρός), „der nicht wollte, daß wir gleich jenen in die Irre gehen, wenn wir danach fragen, wie wir ihm nahen möchten“ (2, 9).

Im Anschluß an Prophetenworte, die die Nichtigkeit des kultischen Opfers bezeugen, heißt es (V. 6): ταῦτα οὖν κατήργησεν, ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν, μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν. Auch dieses Wort zeigt wie oben 14, 4 neben der Behauptung des Vfs auch deren Problematik. Besagt das Wort, daß das Kultgesetz als durch das Opfer Christi veraltet zugunsten einer neuen Ordnung der Dinge beseitigt wurde? Dann wäre der Ausdruck νόμος τοῦ κυρίου den entsprechenden ntl Stellen analog zu verstehen (vgl. Rö 8, 2 νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ; Gal 6, 2 νόμος τοῦ Χριστοῦ; Jak 1,25 εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας; 2, 12 διὰ νόμου ἐλευθερίας; 2, 8 νόμον βασιλικόν; 1. Kor 9, 21 ἔννομοσ Χριστοῦ). ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης würde auf die Spontaneität der Gesetzeserfüllung bei denen, die nach dem Geist wandeln (Rö 8, 24; 1. Kor 9, 21), hinweisen. Ihre Werke sind nicht ἀνθρωποποίητα, sondern Frucht des Geistes (Gal 5, 22). Diese Deutung ist aber nicht möglich. Mit οὖν soll aus dem Vorhergehenden der Schluß gezogen werden. Darum kann κατήργησεν nicht den Opfertod Christi meinen, sondern weist auf die vorangegangenen Prophetensprüche: „Durch diese Worte hat

---

[1]) Das Kapitel schließt (10b): ἀκριβεύεσθαι οὖν ὀφείλομεν ἀδελφοί, περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν, ἵνα μὴ ὁ πονηρὸς παρείσδυσιν πλάνης ποιήσας ἐν ἡμῖν ἐκσφενδονήσῃ ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ζωῆς ἡμῶν.

Gott also den jüdischen Opferkult für nichtig erklärt." καινός kann demnach nicht zur Voraussetzung haben, daß die Kultordnung einmal zu Recht bestand. Das Vernichtungsurteil Gottes (βδέλυγμά μοί ἐστιν! 2, 5) hat jederzeit Gültigkeit. Vielmehr soll der Terminus hier lediglich die Vorzüglichkeit des christlichen Gesetzes hervorheben. Dann ist auch der Zusammenhang mit Gal 6, 2 nicht möglich. Der νόμος τοῦ κυρίου ist tatsächlich „lex", ist das Gesetz, das der Herr seiner Gemeinde gegeben hat. ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ist im Sinne von 19, 8 zu verstehen: „Soviel du vermagst (ὅσον δύνασαι), halte dich rein um deiner Seele willen." D. h. das Gesetz des Herrn nimmt Rücksicht auf die Schwachheit des Menschen. μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν will sagen, daß das Gesetz des Herrn nicht „äußere", sondern „geistliche" Gaben fordere. Die Termini sind Nachwirkungen ntl Dialektik (vgl. Joh. Weiß, Der Barnabasbrief S. 86). Nähme der Vf sie ernst, hätten sie seine Gesamtanschauung sprengen müssen. Aber trotz der Reminiszenzen an ntl Zusammenhänge ist die Stelle nicht ntl zu verstehen. Das leibliche Opfer ist als Irrtum entlarvt, aber die Gesetzesordnung nicht aufgehoben.

In diesem Kapitel ist ganz allgemein dem jüdischen rituellen Opfer das bußfertige, den Schöpfer lobpreisende Herz entgegengesetzt. Man müßte erwarten, daß auch die einzelnen Opferarten des atl Rituals allegorisch in dieser Richtung gedeutet würden. Solche Ausdeutung fehlt jedoch. Zwar bringen die Kapitel 7 und 8 noch eine eingehende Erörterung des jüdischen Versöhnungsritus. Die dortige Behandlung des Opferkultus kann aber hiermit nicht in Zusammenhang gebracht werden. Unser Abschnitt hat zur Voraussetzung die Frage: Wenn das atl Gesetz auch für die Christen gilt, warum hat die Kirche dann kein Opferritual? Der Brief antwortet: Das AT fordert gar nicht das rituelle Opfer, wie die Juden irrtümlich meinen. Wo vom Opfer die Rede ist, meint es das geistliche Opfer, die Darbringung des Herzens. Die Frage, von der die Kapitel 7 und 8 ausgehen, lautet dagegen: In welcher Weise ist im AT das Leiden Christi geweissagt? Als Antwort gibt der Vf eine typologische Ausdeutung der einzelnen Riten des Versöhnungstages. Der Versöhnungsritus ist nach ihm jedesmal eine Vorausdarstellung des Opfertodes Christi. Dabei wird harmlos der tatsächliche Vollzug, und zwar als ein zu seiner Zeit rechtmäßiger vorausgesetzt. Der Vf ist sich des Widerspruchs zu seinem Urteil über das Opfer als Gottesgesetz deshalb nicht bewußt, weil die Betrachtung von zwei völlig verschiedenen Gesichtspunkten aus erfolgt. Es ist zu beachten, daß Kap. 7 und 8 die Typologie nicht wie Kap. 9 (bei der Beschneidung, die Abraham vornahm) angewandt wird,

um das Kultgebot als Gesetz zu beseitigen, sondern um der vorhandenen typologischen Beziehung selber willen. Joh. Weiß nimmt an (a. a. O. S. 91) der Vf habe die Gesetze des Versöhnungstages in dem Sinne als Weissagung verstanden, daß der Opfertod Christi ihre einmalige und einzige Erfüllung sei, vor welcher eine andere Erfüllung nicht rechtmäßig sei. Das ist eine unzulässige Harmonisierung. Im Gegensatz zum Hebräerbrief hat diese typologische Deutung mit der Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes nichts zu tun.[1])

Das dritte Kapitel unseres Briefes stellt dem jüdischen leiblichen Fasten das christliche Fasten gegenüber: Das leibliche Fasten der Juden kann Gott nicht gefallen (ist keine νηςτεία δεκτή), da Gott es durch Prophetenspruch selbst verwirft. Er hat aber auch Anweisung gegeben, wie man dem Fastengebot nach seinem Willen gerecht wird. Das rechte Fasten ἡ νηστεία, ἣν ἐγὼ ἐξελεξάμην) besteht in den Taten sozialer Gerechtigkeit, allgemeiner Liebe und Demut. Auch dieser Abschnitt schließt mit der Warnung vor dem Gesetz der Juden. Wer ihm folgt, verachtet, was Gott im AT kundgetan hat.[2])

Sehr deutlich unterschied sich die Judenschaft von der sie umgebenden Welt durch die Befolgung der mosaischen Speisegesetzgebung. Die heidenchristliche Kirche folgt ihr darin nicht. Fragt man den Vf des Brnbriefes nach dem Grund hierfür, so erhält man zur Antwort: „Es ist kein Gebot, (diese Tiere) nicht zu essen, vielmehr hat Mose geistlich gesprochen (ἐν πνεύματι ἐλάλησεν 10, 2). Die vielerlei Verbote unreiner Tiere werden allegorisch ausgelegt (10, 1—9). Zusammengefaßt bedeuten sie das, was

---

[1]) Goppelt, Typos S. 245: „In Wirklichkeit ist hier das für die ntl Typologie Wesentliche aufgegeben. Das AT erscheint nicht mehr als eine gegenüber der Religionsgeschichte und gegenüber dem ntl Heil abgegrenzte Einheit, die als Ganzes Vorausdarstellung des in Christo Erschienenen ist, sondern bei „richtiger" Deutung als eine Sammlung christlicher Lehre, dem Wortsinn nach aber, der natürlich jüdisches Mißverständnis ist, als in verschiedenen Punkten (9, 6 Beschneidung, 16, 2 Tempel) dem Heidentum gleichstehend." S. 246: „Die hierbei auftretende Deutung atl Kultuseinrichtungen als vorbildlicher Hinweis auf Christus ist nicht wirklich typologisch..." Hier „liegt im Grunde keine typologische Vergleichung zweier Einrichtungen, die Ausdruck einer Gottesordnung sind, sondern allegorische Ausdeutung des Buchstabens vor, mögen die verglichenen Vorgänge auch als real gedacht sein."

[2]) 3, 6: εἰς τοῦτο · · · ὁ μακρόθυμος · · · προεφανέρωσεν ἡμῖν περὶ πάντων, ἵνα μὴ προσρησσώμεθα ὡς ἐπήλυτοι τῷ ἐκείνων νόμῳ. Gegen Haeuser (a. a. O. S. 14ff), der den Abschnitt 2, 4 — 4, 8 als eine „Ermahnung zu Tugend und Ausdauer" versteht und eine „Bekämpfung der atl Opfer- und Fastengebräuche" bestreitet.

nach Ps 1, 1 der Gerechte nicht tut (10, 10).[1]) Auf die Speisegebote findet die Allegorie in gleicher Weise Anwendung (10, 11). Die Gültigkeit und die Güte des mosaischen Gesetzes werden ausdrücklich festgestellt: βλέπετε πῶς ἐνομοθέτησεν ὁ Μωϋσῆς καλῶς (10, 11). Die Juden verstehen es falsch. Ihr Verständnis des Gesetzes ist aus der fleischlichen Begierde geboren (κατ' ἐπιθυμίαν τῆς σαρκός 10, 9). Allein die Kirche hat das richtige Verständnis: „Wir aber, die wir die Gebote richtig verstanden haben, verkünden sie so, wie der Herr es gewollt hat.[2]) Damit wir sie verständen, dazu hat er uns Ohren und Herzen beschnitten" (10, 12).

Wie steht es mit dem jüdischen Sabbat? Das Gebot der Sabbatheiligung ist ein Stück aus dem Allerheiligsten des AT. Es gehört „zu den Zehn Worten, die er (der Herr) persönlich (κατὰ πρόσωπον) auf dem Berge Sinai gesprochen hat" (15, 1). Das rechte Verständnis dieses Wortes ist darum besonders wichtig. Was besagt es? Unser Brief behauptet: Es besagt nicht, was die Juden darunter verstehen. Sie befinden sich im Irrtum, wenn sie meinen, mit der steten Heiligung des siebten Tages der Woche dies Gebot zu erfüllen. Das Wort ist vielmehr eine Verheißung auf die kommende Weltzeit, auf den Sabbat Gottes nach seinem Schöpfungswerk. Der Vf sieht den Bericht von dem Sechstagewerk Gottes bei der Erschaffung der Welt an als die Uhr der Weltgeschichte. Gott ist noch dabei, das Weltall zu schaffen. Sechstausend Jahre dauert das Werk bis zur Vollendung.[3]) „Dann wird er (Gott) recht zur Ruhe kommen am siebten Tage" (15, 5). Das ist die Zeit, „wenn sein Sohn kommt und die Zeit des Gesetzlosen zunichte macht" (καταργήσει τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου). Jene Zeit meint das Gebet der Sabbatheiligung. Vorher ist es unmöglich, einen Tag „in rechter Ruhe" (καλῶς καταπαυόμενοι) zu heiligen. Dann aber, wenn die ἀνομία beseitigt

---

[1]) Der Vf faßt die Speiseverbote willkürlich in drei Gruppen zusammen, die er in den drei negierenden Aussagen Ps 1, 1 wiederfindet. „Willkürlich" der Sache nach, ob erstmalig, ist nicht zu entscheiden (Diestel a. a. O. S. 31).

[2]) ἡμεῖς δὲ δικαίως νοήσαντες τὰς ἐντολάς, λαλοῦμεν ὡς ἠθέλησεν κύριος, d. h. wir lehren die Gebote nach dem Deuteronomium als δικαιώματα. „Die Beweiskraft des Zitates (10, 2), das an Dt 4, 1. 5 erinnert, hängt daran, daß δικαιώματα für den Vf ausschließlich ethisch-religiöse Bedeutung hat" (Windisch z. d. St.).

[3]) Diese eschatologische Chronologie gewinnt der Vf, indem er auf Gen 2, 2 den Kanon anwendet: ἡ γὰρ ἡμέρα πὰρ' αὐτῷ χίλια ἔτη, den er aus Ps 19, 4 nimmt. Vgl. 2. Ptr 3, 8. Auch dort sind die Beziehungen des Psalmwortes umgekehrt. Dort aber dient das Wort nur dazu, um Gottes Freiheit und Souveränität über unsere Zeitrechnung zum Ausdruck zu bringen. Bei Brn ist es zu einem festen Kanon der Weltzeitrechnung geworden, der Gottes freies Handeln menschlicher Berechnung unterwirft.

ist, „werden wir ihn heiligen können, nachdem wir zuvor selbst geheiligt worden sind" (15, 7). Die jüdische Weise muß darum Gott verhaßt sein,[1]) weil man dabei meint, das schon tun zu können, was Gott einer anderen, neuen Welt vorbehalten hat. Der Anfang der neuen Welt, des achten Welttages hat sein Vorspiel in der Auferstehung Jesu von den Toten. Darum feiert die Christenheit den achten Tag, weil die Auferstehung Jesu Anfang der neuen Welt ist.[2])

Es ist zu beachten, daß hier nicht christlicher Sonntag und jüdischer Sabbat einander entgegengesetzt sind als geistliche und fleischliche Erfüllung des Gebotes der Sabbatheiligung. Der christliche Sonntag hat mit dem Sabbatgebot unmittelbar nichts zu tun. Nur insofern er die Auferstehung Jesu feiert, ist er Hinweis auf die neue Welt Gottes, d. h. auf den Sabbat Gottes, auf die Zeit, die in dem Gebot der Sabbatruhe gemeint ist. Also nicht das ist der Irrtum der Juden, daß sie den siebten Tag der Woche statt wie die Christen den ersten Tag feiern, sondern daß sie dieses Feiern für Erfüllung des Wortes aus dem Dekalog halten.

In den Ausführungen über das Sabbatgebot bricht wieder entgegen der Gesamtanschauung des Briefes ein Stück urchristlicher Botschaft durch. Die Auferstehung Jesu ist der Anfang des neuen Äon, der seither unsichtbar da ist und in der Wiederkunft Jesu sichtbar erscheinen wird. Dann wird der gegenwärtige Äon abgetan,[3]) die Zeit des Gesetzlosen zunichte gemacht, die ἀνομία beseitigt werden. Bis dahin lebt die Christenheit in der gegenwärtigen Weltzeit schon im Licht des kommenden Tages, für den die Auferstehung Jesu Angeld und Bürgschaft ist. Kern dieser Hoffnung ist die Beseitigung der ἀνομία in uns, ist der Stand der vollendeten Heiligung, die als Tat Gottes erwartet wird. Von da aus gesehen müßte das Christenleben im Lichte des kommenden Äon auch sein ein Leben im Stande der Rechtfertigung, da die Hoffnung in der Auferstehungsbotschaft ihren Grund, die zu erwartende Beseitigung der ἀνομία in der Auferweckung Jesu schon ihren Anfang hat. Es zeigt sich,

---

[1]) Der Vf zitiert Jes 1, 13: τὰς νεομηνίας ὑμῶν καὶ τὰ σάββατα οὐκ ἀνέχομαι.

[2]) In diesem Kapitel gehen zweierlei Weltzeitberechnungen, die beide jüdischen Ursprungs sind, durcheinander: 1. Gott vollendet das Weltall in sechs Welttagen = sechstausend Jahren. Der siebte Welttag ist der große Sabbat. 2. Die bestehende Welt vergeht nach siebentausend Jahren. Der Anfang des achten Welttages ist der Anfang einer neuen Welt. — Die Beschreibungen des siebten Welttages in der ersten und des achten in der zweiten Berechnung sind gleich. — Unabhängig von dem theologischen Grund für das Nebeneinander beider Geschichtsbilder ist es hier einfach durch die Tatsache bedingt, daß die Auferstehung an dem auf den Sabbat folgenden Tage, dem ersten Tage der neuen Woche geschah.

[3]) καταργεῖν hier wie im NT verstanden als eschatologischer Akt.

daß der Brnbrief in seiner Gesamtanschauung der zentralen Bedeutung dieser beiden das Christenleben bestimmenden Grunddaten Rechtfertigung und Erlösung nicht gerecht wird.

Mit dem gesamten jüdischen rituellen Gottesdienst (Beschneidung, Opfer, Fasten, Speisegebote, Sabbat) wird endlich auch der Tempel abgelehnt: Der jüdische Tempel hat geradeso wie die jüdische Beschneidung mit dem Testament Gottes, mit der atl Heilsordnung, nichts zu tun. Die Juden befinden sich im Irrtum, wenn sie meinen, der Tempel sei Gottes Haus. Damit treiben sie Götzendienst fast wie die Heiden.[1]) Der Vf erweist die Torheit der Juden in zwei verschiedenen Sätzen. 1. Der Herr selber hat den Tempel für nichtig erklärt.[2]) Der prophetische Hinweis auf die Überweltlichkeit des Schöpfers wird im Zitat wiederholt. 2. Der Tempel ist zerstört. Auch das ist in der Schrift geweissagt.[3])

Nach dem Brnbrief meint das AT, wenn es vom Tempel redet, immer den geistlichen Tempel, d. h. die Einwohnung Gottes in den Gläubigen. „Das ist der geistliche Tempel, der dem Herrn gebaut wird“ (16, 10). Der vorangehende Vers beschreibt die Einwohnung Gottes in den Gläubigen inhaltlich in vier Sätzen: a) ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως. b) ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας. c) ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων. d) αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς. a) und b) weisen rückwärts auf den Beginn des Christenlebens. Am Anfang steht, wie am Anfang der Kirche, die Heilstat Gottes: Das Wort, das zum Glauben an Christus ruft, und die Berufung, die auf Grund des Testamentes Anteil am Erbe verheißt. Dem entspricht, daß mit der Erbauung des geistlichen Tempels die Neuschöpfung des Menschen durch die Vergebung der Sünden in der Taufe gemeint ist.[4]) c) und d) weisen auf den Verlauf des Christenlebens. Es ist bestimmt durch die Gebote der Lehre des Herrn und seine im AT geschriebenen δικαιώματα, die zu erkennen die Gabe der Weisheit notwendig ist. In den letzteren Zusammenhang gehört auch 4, 11 f: „Laßt uns geistliche Menschen werden, laßt uns ein vollkommener Tempel für Gott sein. Soviel an uns liegt, laßt uns die Furcht Gottes üben und darum kämpfen, seine Ge-

[1]) 16, 1f: πλανώμενοι οἱ ταλαίπωροι εἰς τὴν οἰκοδομὴν ἤλπισαν, καὶ οὐκ εἰς τὸν θεὸν αὐτῶν τὸν ποιήσαντα αὐτούς, ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ. σχεδὸν γὰρ ὡς τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ.

[2]) Dagegen Häuser (a. a. O. S. 90): „Brn bestreitet nicht die göttliche Anordnung des Tempelbaues.“

[3]) Der Vf spricht von einem gegenwärtigen Wiederaufbau des Tempels. Die Frage, ob und durch wen der Wiederaufbau geschah, kann hier außer Betracht bleiben. Vgl. dazu Palästinajahrbuch 1927, S. 104.

[4]) 6, 15: ναὸς γὰρ ἅγιος, ἀδελφοί μου, τῷ κυρίῳ τὸ κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας.

bote zu bewahren, damit wir durch seine Forderungen erfreut werden. Der Herr wird ohne Ansehen der Person die Welt richten." —

Die bisherige Darstellung zeigt, daß die Auflösung des jüdischen Kultus im Brnbrief einzig durch die Exegese erfolgt: Nicht darum hat das kultische Opfer in der Kirche keinen Platz, weil durch das eine vollkommene Opfer Christi, das alle anderen Opfer überflüssig macht, an die Stelle der Opferordnung eine andere, neue Ordnung getreten wäre, sondern weil die Kirche ein besseres Verständnis der (alten) Ordnung hat, wonach in ihr keine kultischen Opfer geboten sind. Die jüdische Beschneidung wird nicht abgelehnt, weil „in Christus weder Beschnittensein noch Unbeschnittensein etwas ist," weil in ihm die Gesetzesordnung aufgehoben ist, sondern weil sie auf einem Mißverständnis beruht. Der Tempel hat für die Kirche seine Bedeutung nicht dadurch verloren, daß mit dem Kommen des Sohnes Gottes die Gegenwart Gottes in vollkommenerer Weise verbürgt wäre als vorher. Diese Bedeutung hat er nie gehabt. Die Schrift meint etwas völlig anderes, wenn sie vom Tempel spricht. Also ist nach dem Brnbrief die Kultordnung Israels nicht als ein Stück der atl Heilsordnung mit dieser durch die in und mit Christus gegebene Ordnung als eine vorläufige unvollkommene, mit dem Kommen der neuen Ordnung veraltete aufgehoben, sondern sie ist dadurch aufgelöst, daß die Kirche eine bessere, und zwar die einzig richtige Einsicht in die eine Heilsordnung Gottes empfangen hat. Der Brnbrief kennt nicht zweierlei Testamente, sondern nur das eine, das Gott durch Christus der Kirche gegeben hat, das Alte Testament.[1])

Die dargelegte Auseinandersetzung mit dem jüdischen Kultus macht inhaltlich das Verständnis deutlich, das der Brnbrief von der atl Heils-

[1]) Die Formulierung von J. A. Müller, Der Barnabasbrief (Überschrift zu Kap. 8): „Der Alte Bund, buchstäblich verstanden, ist nicht gültig, geistig verstanden aber ein Vorbild auf den neuen, an den die Christen allein sich zu halten haben" verkennt diesen Tatbestand. Es handelt sich gar nicht um das Verhältnis von Altem und Neuem Bund, sondern um das eine Testament, streng genommen nur um das Buch, die Testamentsurkunde. Das ist auch gegen Haeuser zu sagen, der angestrengt bemüht ist, den Brnbrief ntl zu interpretieren. Daß sein Versuch nicht zu überzeugen vermag, fühlt er selbst: „In der Darstellung des Brnbriefes scheint der Alte Bund fast ganz im Neuen aufzugehen, so daß selbst von einer relativen Selbständigkeit einer atl Heilsanstalt wenig übrigzubleiben scheint" (a. a. O. S. 120). In Wirklichkeit ist im Brnbrief beides identisch. — Der Einfluß griechischer Gedanken zeigt sich hier in einem Doppelten: 1. an dem Gottesgedanken, der die Möglichkeit einer vorläufigen unvollkommenen Gottesordnung ausschließt. 2. an der zentralen Stellung der Gnosis. Die Heilstat Gottes wird gesehen in der Übermittlung einer Lehre.

ordnung oder — was für ihn dasselbe ist — von der Heilsordnung in Christus hat. Wir sahen: Opfer-, Fasten- und Speisegebote wurden nicht mit der gesamten atl Ordnung als erledigt angesehen, sondern wurden mit Hilfe verschiedener exegetischer Methoden in die gesamte für die christliche Gemeinde gültige Ordnung einbezogen. Diese Ordnung ist Gesetzesordnung. Am ausdrücklichsten war bei der Auslegung der Speisegebote betont, daß es sich um gültiges Gesetz handle (δόγματα, ἐντολαί, νόμος, δικαιώματα).[1] Darum unterscheidet sich im Brnbrief die christliche von der jüdischen Gemeinde tatsächlich nur durch die Negation, durch die Emanzipation vom jüdischen Kultus. Sie lehrt dasselbe Gesetz, nur ohne den Kultus. Die Übereinstimmung, die an dieser Stelle mit der jüdischen Gemeinde besteht, findet ihren Ausdruck auch darin, daß der letzte Teil des Brnbriefes, die sog. Zweiwegelehre (Kap. 18—21,1), seine Wurzeln unmittelbar im Spätjudentum hat.[2])

Noch ein zweites muß gesagt werden: Aus unserem Überblick wird nicht nur deutlich, daß der Brnbrief die atl Heilsordnung als Gesetzesordnung versteht, sondern auch, daß diese Gesetzesordnung für ihn Heilscharakter hat. Die Verheißung erscheint unmittelbar an das Gesetz geknüpft. Die Gabe der Gnosis, die die rechte Erkenntnis des Gesetzes vermittelt, ist Heilsgabe, die geistliche Beschneidung, mit der sie identisch ist, Heilstat.

Welche Bedeutung hat in diesem Zusammenhang das Kreuz Jesu? Im 14. Kap. wird nach der Wiedergabe der Sinaigeschichte gefragt (v 4b), auf welche Weise (πῶς) die Gemeinde das Testament erhalten habe. Darauf wird geantwortet: „Der Herr selbst gab uns als dem Erbvolk das Testament, dadurch, daß er für uns litt" (δι' ἡμᾶς). Also durch das Sterben Jesu ist der Gemeinde das Testament gegeben und eröffnet. Der Kreuzestod ist der Erlaß des Testamentes. Die Heilsbedeutung dieses Ereignisses steht außer Frage. Es ist das Heilsgeschehen schlechthin: „Das Kreuz befaßt die Gnade" (9, 8). „Er hat gelitten, damit seine Verwundung uns lebendig macht" (7, 2). Aber worin besteht das Heil des Kreuzes? Zwingen nicht die Gedanken von dem einen Testament den Vf zu einem Verständnis des Kreuzes als des Testamenterlasses, das in dem dem Gesetz eignenden Heilscharakter die Heilsbedeutung

---

[1]) Unverständlich ist es darum, wenn Windisch zusammenfassend urteilt: „Das AT ist ein Offenbarungsbuch, dazu bestimmt, die christliche Gemeinde vor dem Nomismus zu bewahren" (zu 3, 6).

[2]) Vgl. die Untersuchungen von Harnack, A. Seeberg und G. Klein zur Didache. Goppelt, Typos S. 247: „Im ganzen steht die Stellung des Brn zum AT der des aufgeklärten Judentums näher als der des NT."

des Kreuzes Christi erblickt? Der Erlass des Testamentes ist für die Christenheit Heilstat Gottes, weil sie dadurch der Welt entnommen, zum Volk Gottes gemacht und auf den Weg des Lichtes gestellt worden ist.

Freilich sind auch andere Gedanken mit dem Kreuz verbunden. Das Sterben Jesu am Kreuz ist sühnender Opfertod: „Dazu ertrug es der Herr, sein Fleisch dem Verderben zu überliefern, damit wir gereinigt würden durch die Vergebung der Sünden, d. h. durch seine Blutbesprengung" (5, 1). Das Kreuz umfaßt die Gnade, insofern mit ihm Vergebung der Sünden geschenkt ist. Vergebung der Sünden ist auch neue Schöpfung: „Dadurch, daß wir die Vergebung der Sünden empfangen und unsere Hoffnung auf den Namen gesetzt hatten, wurden wir neu, noch einmal von Grund aus (ἐξ ἀρχῆς) geschaffen" (16, 8). Das geschah in der Taufe, die das mit dem Kreuz Erworbene den einzelnen zuwendet: „Wir steigen ins Wasser hinein beladen mit Sünden und Schmutz und steigen wieder empor Früchte im Herzen darbringend, Frucht und Hoffnung auf Jesus im Geiste tragend" (11, 11).

Der Welt entnommen werden, zum Volk Gottes gebracht werden, das heißt Vergebung der Sünden erlangen. Und das ist die Voraussetzung für den Wandel in der Gerechtigkeit. Aber dieser Wandel in der Gerechtigkeit ist Wandel unter dem Testament, unter Gesetz und Gebot, in besserer Erkenntnis als Israel, ja in der einzig richtigen Erkenntnis, aber grundsätzlich unter dem Gesetz. Das Schenken des Gesetzes schließt in sich als seine Voraussetzung Vergebung der Sünden. Aber diese steht vor dem Gesetz. Sie ist die Austilgung der vor dem Wissen um das Gesetz, d. h. vor Christus bzw. vor der Taufe begangenen Sünden. Sie ist der die Kirche gründende und das Christenleben beginnende Akt. Als dieser einmalige rückwirkende Akt hat sie entscheidende Wichtigkeit. Dagegen kann sich ihre Bedeutung nicht erstrecken auf das Ganze des Christenlebens, da sie in solchem Falle dem Gesetz seine Verheißung nähme, die Gesetzesordnung aufhöbe dadurch, daß sie selbst als eine völlig andere Ordnung an deren Stelle trete. Sie ist nur Voraussetzung. Hieran wird deutlich, wie die eine Deutung des Kreuzes die andere im Grunde unwirksam macht. Ist die Gabe des Kreuzes die Gesetzesordnung als endgültige, vollkommene Heilsordnung, dann muß die Vergebung der Sünden für den Verlauf des Christenlebens ohne Bedeutung sein.[1]) Weil unter dem Evangelium Gesetz verstanden und

[1]) Joh. Weiß, Der Brnbrief kritisch untersucht. Berlin, 1888. S. 86: „Die Sündenvergebung ist zwar der zeitliche Ausggangspunkt des christlichen Lebens, aber nicht das durchgängige regulative Prinzip desselben." Vgl. auch Ritschl, Altkatholische Kirche S. 259 f.

das Gesetz als Evangelium verkündigt wird, kann die Botschaft von der Vergebung der Sünden nicht in ihrer Tiefe erfaßt werden. Andererseits ist die Tatsache, daß das Evangelium von der Vergebung der Sünden nicht voll erfaßt wird, der Grund dafür, weshalb die Anschauung des Briefes vom Gesetz nicht durchbrochen wird, weshalb es dem Vf möglich ist, das Gesetz zum Evangelium zu machen.[1])

3. Das Verständnis der atl Offenbarungsgeschichte

Nachdem wir inhaltlich das Verständnis des Brnbriefes von der in Christus gegebenen Heilsordnung, deren Testamentsurkunde für ihn das AT ist, erarbeitet haben, ist nun das Augenmerk zu richten auf die Beurteilung, die die im AT bezeugte Offenbarungsgeschichte im Rahmen der Gesamtanschauung des Briefes vom AT findet. In der bisherigen Untersuchung sind wir zwar schon einigen Stücken der atl Geschichte begegnet, es handelte sich aber dabei jeweils um solche Geschichten, die der Brnbrief heranziehen mußte, um Einwände zu widerlegen, die sich aus ihnen ergeben. Ziel der Untersuchung dieses Abschnittes ist die Feststellung, ob und inwiefern der Brnbrief die atl Geschichte selbst als Offenbarungsgeschichte versteht.

Atl Geschichte ist Geschichte Israels. Wir fragen darum zunächst nach der Beurteilung dieses Volkes im Brnbrief, um dann das Verständnis der atl Offenbarungsgeschichte überhaupt zu analysieren. Unseren Ausgangspunkt nehmen wir noch einmal in den Kapiteln 13 und 14.

Die Kapitel haben, wie wir zu Anfang feststellten, nicht nur ein positives Ziel. Es soll nicht nur erwiesen werden, daß das Testament Gottes und das in ihm verbürgte Erbe der christlichen Kirche gehören, sondern ebenso klar soll bewiesen werden, daß die Verheißung nicht

---

[1]) Das läßt sich erweisen an der Deutung des Sabbatgebotes. Das jüdische Verständnis wird abgelehnt, weil es unmöglich sei, in diesem Äon (dem καιρὸς τοῦ ἀνόμου) den Sabbat wirklich zu heiligen. Damit müßte dem Gesetz eigentlich die Verheißung genommen, das ἀδύνατον τοῦ νόμου festgestellt sein. Die Schwäche des Evangeliumsverständnisses zeigt sich darin, daß der Vf angesichts dieses ἀδύνατον nicht die Vergebung der Sünden verkündigt, sondern es beseitigt dadurch, daß er die unverletzliche Heiligkeit des ganzen Gesetzes (wenigstens für diesen Äon) nicht aufrechterhält. — Wir können nicht wie V. Schweitzer (Der Brnbrief über Glauben und Werke S. 304) im Brnbrief „echtes unverfälschtes Christentum" erkennen. Vielmehr besteht Goppelts Urteil zu Recht (Typos S. 247): „Die Hineindichtung des christlichen Heilsstandes in das AT bedeutet eine Verfälschung des AT und der Wirklichkeit Christi zugleich."

dem jüdischen Volke gilt. Die Alternativfrage „Geht das Testament auf uns oder auf jene ?“ setzt neben das positive ein ebenso fest umrissenes negatives Ziel. Diese Negation „Nicht Israel“ ist für den ganzen Brnbrief entscheidend wichtig.

Wir halten uns zunächst an Kapitel 13. Hier wurde der Beweis mit Hilfe der Erzvätergeschichten geführt. Daß zweimal nicht der Ältere, sondern der Jüngere den Segen erhält, war der Beweis dafür, daß Israel nicht das Erbvolk ist. Wir müssen darauf achten, daß mit diesen Beispielen lediglich das „Nicht Israel, sondern die Kirche“ erwiesen werden soll. Nur die Tatsache der doppelten Bevorzugung des Jüngeren vor dem Älteren ist zum Typus genommen auf die Erwählung der Kirche vor Israel. Dagegen wird hier in keiner Weise darauf reflektiert, daß die Väter in einer historischen Beziehung zur Geschichte Israels stehen, geschweige denn in einer heilsgeschichtlichen Beziehung zu ihr. Vollends verneint wird ein Zusammenhang zwischen der Geschichte Israels und den Vätern durch den im Anschluß daran zitierten Gottesspruch an Abraham, wonach Abraham der Vater der Völker ist, die als Unbeschnittene an Gott glauben.

Das Kapitel bestreitet dem jüdischen Volk irgendwelche positive Beziehung zum Testament Gottes. In ebendemselben Grade jedoch, wie diese Bestreitung mit Hilfe des Testamentes selbst auf Israel präzisiert wird, wird implicite eine Beziehung Israels zum Testament zugestanden. Israel gleicht nicht all den anderen Völkern, die mit dem Testament so ohne weiteres nichts zu tun haben, sondern Israel steht zum Testament in einer bestimmten Beziehung. Das ist nach unserem Kapitel die Beziehung der unbedingten Negation. Abraham ist auf jeden Fall n i c h t der Vater der beschnittenen Juden. Damit ist mit der Kirche auch Israel aus der Gesamtheit der Völkerwelt herausgehoben. Beide stehen sich antithetisch gegenüber.

Ganz anders scheint das 14. Kapitel das jüdische Volk zu beurteilen. Es besteht (1.) nach ihm ein fester Zusammenhang zwischen den Vätern und der Geschichte Israels: Gott hat den Vätern verheißen, dem Volk (Israel) das Testament zu geben, und er hat dieses Versprechen gehalten (δέδωκεν!). Damit ist (2.) eine positive Beziehung Israels zum Testament gesetzt: Es war das Volk der Verheißung, das das Testament erhalten sollte. Dem Vf unseres Briefes kommt aber der Widerspruch gar nicht zum Bewußtsein. Mit dem ersten soll nur gesagt werden, daß Gott den Vätern die Verheißung erfüllt. Daß dadurch in diesem Falle Israel mit ihnen positiv in Zusammenhang gebracht ist, darauf wird gar nicht reflektiert. Und die positive Beziehung Israels zum Testament erweist

sich sofort als illusorisch (οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι λαβεῖν). Darum ist das Endurteil über das jüdische Volk im 14. Kapitel trotz des Widerspruches in seiner Voraussetzung[1]) doch das gleiche: Israel und die Kirche stehen herausgehoben aus der Völkerwelt einander antithetisch gegenüber. Dieses antithetische Gegenüber findet seinen schärfsten Ausdruck im Kreuz Jesu. Einerseits ist das Kreuz die Heilsveranstaltung Gottes für die Kirche. Dieser ist als dem Volke Gottes dadurch das Testament gegeben, das die Erbschaft verbürgt. Andererseits stellt das Kreuz die Vollendung der Sünden Israels dar.[2])

Die Beurteilung, die das jüdische Volk in den Kapiteln 13 und 14 findet, beobachten wir im ganzen Brief. Israel und die Kirche sind einander antithetisch entgegengesetzt. Ist die Kirche das Volk des Glaubens, so ist Israel das Volk des Ungehorsams. Ist die Kirche das heilige Volk, so ist Israel in besonderer Weise das Volk der Sünde. Hat die Kirche die Wahrheit, so hat Israel die Verkehrung der Wahrheit in ihr Gegenteil. Die Kirche hat von Gott die rechte Erkenntnis des Gesetzes empfangen. Israels Verständnis des Gesetzes ist dagegen verhängnisvoller Irrtum, Betrug des Teufels. Das bedingt die Gefährlichkeit des jüdischen Gesetzes, daß man mit ihm „dem Bösen" verfällt und des Heils verlustig geht.[3]) Ist die Kirche dadurch gekennzeichnet, daß sie die Gnosis hat, das richtige Verständnis der Gesetze Gottes, so wird Israels Situation als der Kirche entgegengesetzt dementsprechend immer durch das Wort πλάνη gekennzeichnet. Israel befindet sich in bezug auf alles, was Gott angeht, im Irrtum.[4]) Πλάνη und γνῶσις werden aber nicht beurteilt als ein harmloses Nebeneinander theoretischen Wissens und Nichtwissens, sondern dieser Irrtum ist Ausdruck der gesamten gottwidrigen Macht dieser Welt, der gegenüber die Gnosis die Heilsgabe der zukünftigen

[1]) Der Widerspruch zwischen Voraussetzung und Behauptung andeutungsweise auch in Kap. 13. Das πρῶτος in der einleitenden Frage: εἰ οὗτος ὁ λαὸς κληρονομεῖ ἢ ὁ πρῶτος gibt dem jüdischen Volk den Vorzug, der aber gerade verneint werden soll. v 6: τὸν λαὸν τοῦτον εἶναι πρῶτον καὶ τῆς διαθήκης κληρονόμον. Man könnte beide Sätze so gegeneinandergestellt verstehen, daß πρῶτος im ersten Satz in Anführungszeichen zu setzen wäre.

[2]) 14, 5: ἐφανερώθη δὲ ἵνα κἀκεῖνοι τελειωθῶσιν τοῖς ἁμαρτήμασιν καὶ ἡμεῖς διὰ τοῦ κληρονομοῦντος διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ λάβωμεν.

[3]) 2, 9. 10; 3, 6; 9, 4; 10, 9; 16, 1.

[4]) Der Irrtum erstreckt sich auch auf die Lehre vom Messias. Die jüdische Lehre, der Messias sei eines Menschen Sohn, und zwar Sohn Davids, ist πλάνη τῶν ἁμαρτωλῶν. 12, 10. 11 wird diese Lehre abgelehnt. Christus sei „im Fleisch" geoffenbarter Gottessohn und Davids Herr.

Gotteswelt ist.[1]) Das ist der Grund dafür, weshalb das Testament nicht nur positiv über die Kirche Aussagen macht, sondern daß es immer auch gleichzeitig ein Gerichtswort gegen das jüdische Volk richtet.[2]) Denn Israel ist nach dem Brnbrief Darsteller des sündigen Prinzips in der Welt. In dem Volk der Juden findet die sündige, gottwidrige Macht der gegenwärtigen Weltzeit ihre Darstellung. Darum fällt es unter das Gerichtswort, das diesem Äon die Vernichtung ankündigt.[3]) Die Vernichtung des jüdischen Volkes gehört somit zum Bild des Endgerichtes notwendig hinzu. Israel ist gemeint, wenn es in der Schrift heißt, „daß der Sohn Gottes am Ende der Tage das ganze Haus Amaleks mit den Wurzeln ausrotten wird“ (12, 9).

Diese Beurteilung des jüdischen Volkes läßt keine vor Christus geschehene für Israel irgendwie positive Gottesgeschichte zu. Solche Geschichte existiert für den Brnbrief nicht. Wo dennoch auf die Geschichte Israels als die Geschichte des jüdischen Volkes reflektiert wird, erscheint es immer als das gegen Gott stehende Volk, als das Volk, das Gottes Propheten verfolgt (5, 11). An einigen Stellen jedoch scheint zunächst ein positives Verhältnis Gottes zu Israel vorausgesetzt zu sein. Bei näherem Zusehen aber erweist es sich jedesmal als Illusion. Das Hauptbeispiel dafür ist die Behandlung der Sinaigeschichte, die wir oben schon darstellten. Außerdem mag noch genannt werden die Wiedergabe des Berichtes von der Amalekiterschlacht (12, 1—4). Widerspricht sie nicht der oben hergestellten Gleichung Amalek sei Israel? Die Geschichte zeigt Amalek und Israel im Kampf miteinander, dessen Verlauf so berichtet ist: „Breitete Mose die Hände aus, so siegte Israel, und wenn er sie sinken ließ, wurden sie wieder getötet“ (12, 2). Als

---

[1]) 4, 1. Der Abschnitt über das unnütze Fasten der Juden und das gottgefällige christliche Fasten schloß mit der Warnung (3, 6): „Dazu hat Gott uns alles vorher kundgetan, damit wir nicht als Nachtreter an dem Gesetz jener scheitern möchten.“ Kap. 4 macht nun durch den Hinweis auf das nahe Ende („Das vollendete Ärgernis ist nahe herbeigekommen“) die Gefährlichkeit besonders eindrücklich. Die Warnung wird dringlicher (4, 1): φύγωμεν οὖν τελείως ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων τῆς ἀνομίας, μήποτε καταλάβῃ ἡμᾶς τὰ ἔργα τῆς ἀνομίας · καὶ μισήσωμεν τὴν πλάνην τοῦ νῦν καιροῦ, ἵνα εἰς τὸν μέλλοντα ἀγαπηθῶμεν.

[2]) Bei der Ablehnung sowohl des jüdischen Opfers als auch des jüdischen Fastens sind die Schriftworte so gruppiert, daß es zuerst heißt: λέγει πρὸς αὐτούς (2, 7; 3, 1) und nachher: ἡμῖν οὖν οὕτως λέγει (2, 10) oder πρὸς ἡμᾶς δὲ λέγει (3, 3). 11, 1 wird unmittelbar nach der Ankündigung der Untersuchung, ob auch „über das Wasser und über das Kreuz“ etwas (im AT) vorher offenbart sei, gesagt: περὶ μὲν τοῦ ὕδατος γέγραπται ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ, πῶς τὸ βάπτισμα τὸ φέρον ἄφεσιν ἁμαρτιῶν οὐ μὴ προσδέξονται ἀλλ' ἑαυτοῖς οἰκοδομήσουσιν.

[3]) Vgl. 15, 6 mit 3, 6; 4, 1 (Anm. 11).

erstes ist zu beachten, daß die Wiedergabe der Geschichte zunächst gar nicht unter dem Gesichtspunkt steht, etwas über Israel und seine Geschichte auszusagen. Sie wird vielmehr angeführt lediglich aus dem Grund, weil in ihr das Kreuz dargestellt ist. Die vv 12, 1—7 haben den gemeinsamen Skopus, das Kreuz im AT aufzuweisen. Dennoch ist dem Vf die Beziehung dieser Geschichte zum jüdischen Volk zum Bewußtsein gekommen. Darum enthält seine Wiedergabe deutlich die Auseinandersetzung mit der Geschichte: Wie wir oben sahen, wird von dem wechselnden Glück in der Schlacht dem biblischen Bericht entsprechend erzählt. Aber der Sinn dieses Geschehens wird mit einer merkwürdig negativen Formulierung angegeben: „Damit sie erkennten, daß sie nicht gerettet werden können, wenn sie nicht auf ihn hoffen.“ Diese negative Seite wird noch stärker vorher betont: Mose soll das Kreuz darstellen, „weil sie, wenn sie auf ihn nicht hoffen, ewig bekämpft werden sollen.“ Hier wendet der Vf das am Schluß des atl Berichtes stehende Gerichtswort gegen Amalek auf Israel an.[1]) Zwar hier noch scheinbar hypothetisch. Daß aber die Möglichkeit einer positiven Wendung gar nicht ins Auge gefaßt ist,[2]) zeigt das beigefügte Prophetenwort: „Den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgebreitet gegen ein ungehorsames Volk, das meinem gerechten Weg widerspricht (12, 4).“ Darum ist es möglich, daß gleich zu Anfang als Absicht Gottes bei seinem Befehl an Mose gesagt werden kann: „. . . um sie in ihrem Kampfe daran zu erinnern, daß sie ihrer Sünden wegen in den Tod überliefert würden“ (12, 2).[3])

Israel und die Kirche stehen einander gegenüber als die Herrschaftsgebiete Gottes und des Fürsten dieser Welt. Der Ort, wo der Streit zwischen diesen beiden Welten ausgefochten ist, ist das Kreuz. Darum muß das Kreuz von vornherein unter dem doppelten Vorzeichen stehen: Für die Kirche bedeutet es Heil, für Israel endgültigen Untergang. Von

---

[1]) Bezeichnenderweise ist der Name Amalek in dem von Brn wiedergegebenen Bericht gar nicht genannt. Wohl deshalb nicht, weil für ihn die Gleichung Israel = Amalek bestand.

[2]) Der Ausgang der Schlacht wird nicht berücksichtigt. Er ist auch für den Vf relativ wenig von Belang. Israel ist für ihn trotzdem das widersprechende Volk.

[3]) Nicht so deutlich ist die Auseinandersetzung mit der Geschichte Israels in der unmittelbar folgenden Wiedergabe der Geschichte von der Errichtung der ehernen Schlange (12, 5—7). Die Geschichte wird auch hier berichtet um des in ihr erscheinenden Kreuzeszeichens willen. Das Urteil über Israel aber formt hier nicht den Bericht selber, sondern nur die Überschrift: „Noch einmal macht Mose den Typos Jesu in einem Zeichen, als Israel hinstarb. Es sollte anzeigen, daß er (Jesus) leiden müsse und doch selbst lebendig machen werde, während sie meinen werden, er sei umgekommen.“

vornherein! Nicht erst dadurch, daß Israel die Heilsgabe des Kreuzes nicht annimmt: „Der Sohn Gottes nahm aus keinem anderen Grunde das Leiden auf sich, als unseretwegen“ (δι' ἡμᾶς = für uns). „Also kam der Sohn Gottes dazu ins Fleisch, damit er das Vollmaß der Sünden zur Vollendung bringe bei denen, die seine Propheten in den Tod verfolgt hatten. Sagt doch Gott, daß die Verwundung seines Fleisches von ihnen kommt.“[1]) Diese doppelte Deutung des Kreuzes ist so beherrschend, daß sie für den Vf des Brnbriefes zum Kanon der Schriftauslegung wird: „Was nämlich über ihn (d. h. über sein Leiden) geschrieben steht, gilt teils für Israel, teils für uns“ (5, 2.) Ursache des Kreuzes ist die Sünde Israels. Ziel des Kreuzes ist das Heil der Kirche.[2])

Wir fassen das Urteil des Brnbriefes über das jüdische Volk und seine Geschichte zusammen:

a) Israel ist nicht Gottes Volk, sondern das gottwidrige Volk. Es hat den Sohn Gottes an das Kreuz gebracht.

b) Das war aber nicht ein einmaliger gottwidriger Akt, sondern er offenbarte die grundsätzliche Gottwidrigkeit dieses Volkes.

c) In dem Maße, als das Kreuz im AT offenbart ist, findet der Vf auch diese grundsätzliche Gottwidrigkeit Israels im AT geoffenbart.

d) Das ist der Gesichtspunkt, unter dem die im AT berichtete Geschichte Israels, sofern sie dem Vf als Geschichte des jüdischen Volkes zum Bewußtsein kommt, im Brnbrief erscheint.[3])

Die Frage nach der Beurteilung des ganzen atl Offenbarungsgeschehens bietet nun keine grundsätzlichen Schwierigkeiten mehr. Das Verständnis der atl Heilsgeschichte ergibt sich aus der Beurteilung des jüdischen

---

[1]) 7, 1 und 5, 11. 12. Vgl. auch 6, 7: „Weil er also im Fleische sich offenbaren und leiden sollte, ward das Leiden zuvor offenbar gemacht. Der Prophet sagt nämlich von Israel: „Wehe ihrer Seele, weil sie einen schlimmen Anschlag ersonnen haben, der sich gegen sie selbst richten wird, indem sie sprachen: Binden wir den Gerechten, weil er uns unbequem ist.““ — Müller (a. a. O. S. 147) gibt 5, 11 folgendermaßen wieder: „Ebenso konnte er nur im Fleische das Maß der Sünden der Menschen vollmachen.“

[2]) Auch die typologische Vorausdarstellung des Leidens Christi in den Riten des jüdischen Versöhnungsfestes enthält diese Doppelheit: „Für die Sünden meines neuen Volkes;...Auf daß er zeige, daß er es von ihnen erleiden muß“ (7, 5). „Das Rind ist Jesus, die es darbringenden sündigen Männer sind die, die ihn zur Schlachtung dargebracht haben. Dann ist es vorbei mit den Männern, vorbei mit der Herrlichkeit der Sünder. Die sprengenden Knaben sind diejenigen, die uns das Evangelium von der Vergebung der Sünden und der Reinigung des Herzens verkündigt haben“ (8, 2).

[3]) Harnack, Dogm. Gesch. S. 198: „So ist Israel eigentlich zu allen Zeiten die Afterkirche gewesen.“

Volkes und seiner Geschichte. Wir sehen, daß der Vf sein negatives Urteil über Israel aus dem AT begründet. Das AT ist für ihn das Testament der Offenbarung Gottes in Christus, das als solches dem an Gottes Sohn schuldigen Volk widerstreitet. Es widerspricht seinem Gottesdienst und macht ihn offenbar als Gesetzlosigkeit und Teufelsdienst. Es zeigt das Volk der Juden als Verkörperung des immerwährend in dieser Welt wirkenden, dem Christus entgegenstehenden Bösen.

In dem Maße aber, als es für den Vf eine vor dem Kommen des Christus geschehene antichristliche Geschichte Israels gibt, gibt es auch eine Geschichte der Bestreitung Israels und der Verheißung auf Christus und die Kirche. In dieser Geschichte stehen „die Väter" an hervorragender Stelle. Ihre Bedeutung für den Streit zwischen Israel und der Kirche zeigte Kap. 13. Von ihnen heißt es 8, 4 οὗτοι μεγάλοι τῷ θεῷ. Außer „den Vätern" muß Mose, „der andere Prophet" (6, 8), genannt werden. Gott sprach mit ihm „κατὰ πρόσωπον" (15, 1). Unmittelbar neben Mose ist David gestellt: In den Speisegeboten hat Mose „gute Gesetze gegeben", drei δόγματα sind es. Israel verstand sie nicht, aber David λαμβάνει τῶν αὐτῶν τριῶν δογμάτων γνῶσιν (10, 10). Schließlich gehören hierzu alle Propheten, deren Zeugnisse über Israel und deren Weissagungen auf Christus und die Kirche als Schriftworte zitiert sind. Man kann nicht sagen, daß der Vf sie ansieht sozusagen als eine Christusgemeinde vor Christus, sondern sie sind einsame Größen, von Gott hingestellt, um gegen Israel zu predigen und für die Kirche zu weissagen. Sie schweben merkwürdig in der Luft.[1]) Denn irgendeine positive Beziehung der Geschichte Israels zu ihnen verneint der Brief, und daß sie alle dem jüdischen Volk angehören, wird ignoriert.[2])

Die Wurzel für die dargestellte Aufspaltung der atl Offenbarungsgeschichte ist die Identifizierung von AT und Christusoffenbarung. Für den, der sie vollzieht, kann es eine eigentliche Offenbarungsgeschichte nicht mehr geben, für ihn löst sich die Geschichte überhaupt auf. Israels Geschichte wird im Grunde negiert. Wo ein Eingehen durch den atl Text selber erzwungen wird, wird Israel dargestellt als das sündige Volk, wodurch nur das gegenwärtige Urteil bestätigt werden soll. Was dem gegenübersteht, ist gar keine Geschichte, sondern ist ein „Vorheroffenbaren" Gottes, bei dem es auf die Geschichte nicht ankommt.

---

[1]) Eine Entsprechung zu der christologischen Aussage, Christus sei nicht eines Menschen Sohn, sondern „im Fleisch geoffenbarter Gottessohn".

[2]) Harnack, Dogm. Gesch. S. 198 f.

„Gott hat es vorher offenbart," das heißt: „Es steht geschrieben." Die Geschichte wird aufgelöst. Übrig bleibt das Buch und die Gnosis, es auszulegen.

Wir fassen das Ergebnis zusammen:

Für den Brnbrief ist wie für die ntl Schriften die grundlegende Heilsveranstaltung Gottes das Kreuz Jesu. Durch dieses Heilsereignis ist die Christenheit zu Gottes Volk gemacht und berufen zur himmlischen Herrlichkeit. Sie hat aber nicht nur die Freudenbotschaft von Jesus, sondern außerdem eine Sammlung von Schriften, die einheitlich von einem Testament Gottes zeugen, die selber Urkunde dieses Gottestestamentes sind.

1. Das Eigentümliche in der Anschauung des Brnbriefes ist die Ineinssetzung der beiden Größen Testament und Kreuz. Das Kreuz Jesu, von dem das Evangelium Kunde gibt, ist der Erlaß des Testamentes, dessen Urkunde die atl Schriften sind. Der Vf kennt nicht ein Altes und Neues Testament, unterscheidet nicht zwischen einem durch die alte Kundgebung Gottes bestimmten alten Gottesverhältnis und dem neuen, das durch die neue Tat Gottes bestimmt wäre. Das in Christus gegebene Testament ist eben dasjenige, welches Gott in Gestalt der steinernen Tafeln Mose gegeben hat. Damit ist das Gottesverhältnis durch das Gesetz bestimmt. Evangelium ist die Christusbotschaft, insofern die Gabe des Gesetzes die Vergebung der Sünden zur Voraussetzung hat. Aber was das Leben des Christen bestimmt, ist das als Heilsweg und insofern als Evangelium verstandene und gelehrte Gesetz. Das Evangelium ist nicht Zuflucht vor dem tötenden Gesetz, sondern ist die Gabe des Gesetzes.

2. Dieses Mißverstehen des dialektischen Verhältnisses von Gesetz und Evangelium zieht die Auflösung der atl Geschichte nach sich, die Auflösung der heilsgeschichtlichen Dialektik von Sinai und Golgatha. Bei Brn ist nichts zu finden von einer Geschichte des Gottesvolkes unter dem Gesetz, das durch Gottes Wort unter das Gesetz getan ist, durch Gottes Wort darunter unerbittlich festgehalten wird, und das doch gleichzeitig durch Gottes Wort immer neu mit der Verheißung kommender Erlösung beschenkt wird. Wird das atl Gesetz die in und mit Christus gegebene Gabe, so bleibt für die Offenbarungsgeschichte kein Raum. Ihre vollzogene Auflösung konnten wir beobachten. Soweit im Brnbrief überhaupt auf sie reflektiert ist, dient sie nur entweder zur Bestätigung des religiösen Urteils über Israel und sein falsches Gesetzesverständnis, oder es soll hervorgehoben werden, daß das Christus-

ereignis „vorher“ schon offenbart worden ist. Das Bewußtsein des „Vorher“ ist da, es wird sogar betont. Aber von Offenbarungsgeschichte kann doch nicht die Rede sein.

3. Darum ist das Verhältnis der Schrift zum Offenbarungsgeschehen in Christus auch umgekehrt. Die Schrift ist nicht mehr Christuszeugnis für das Volk unter dem Gesetz, sondern das Christusgeschehen hat als Ziel die Übergabe der Schrift. Das AT ist für den Brnbrief die in und mit Christus gegebene Gabe. a) Es ist das in Christus gegebene und eröffnete Testament, die geschriebene Urkunde, die das Erbe dokumentarisch verbürgt und die Bedingungen zu seiner Erlangung festlegt. Es ist die Urkunde des Gesetzes Gottes. b) Das AT ist die Urkunde, die den jüdischen Anspruch zunichte macht, seinen Gottesdienst als irrig und teuflisch verwirft, überhaupt das jüdische Volk offenbar macht als den Herrschaftsbereich des Fürsten dieser Welt.[1]) c) Das AT ist die Urkunde, in der alles, was irgendwie mit Christus und der Kirche zusammenhängt, „vorher geoffenbart“ ist[2]). Dieses vorherige Prophezeien ist selbst das Werk des Kyrios.[3]) Darum faßt sich für den Vf des

---

[1]) Durch die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Anspruch und Gottesdienst gewinnt die Gnosis ihre zentrale Stellung. Gnosis ist zuerst einfach die Erkenntnis des im Gesetz niedergelegten Willens Gottes, ist ὁδοῦ δικαιοσύνης γνῶσις (5, 4) oder γνῶσις τῶν δικαιωμάτων αὐτοῦ (21, 5). In dem Maße aber, als die δικαιώματα im AT verborgen sind, ist Gnosis die besondere Gabe, diese atl Stücke als solche verborgenen δικαιώματα auszulegen (Vgl. 10, 10 und 10, 12). Dann ist im weiteren mit Gnosis überhaupt die Auslegung der verborgenen Stellen des AT gemeint. So heißt es 6, 9 nach der Zitierung der Verheißung des Gelobten Landes: τί λέγει ἡ γνῶσις, worauf die Auslegung folgt. Mit der späteren häretischen Gnosis hat diese Gnosis wenig gemein. Als Schriftauslegung ist sie streng an das AT gebunden. Daß 13, 7 und Kap. 10 die Dreizahl eine Rolle spielt, ist von keiner Bedeutung. Selbständige Spekulationen fehlen vollständig. Als gemeinsames könnte man höchstens das Pathos nennen, mit dem die Auslegungskunststücke der Gemeinde vorgelegt werden: τί λέγει ἡ γνῶσις; μάθετε (6, 9) und οὐδεὶς γνησιώτερον ἔμαθεν ἀπ' ἐμοῦ λόγον ἀλλὰ οἶδα ὅτι ἄξιοί ἐστε ὑμεῖς (9, 9).

[2]) 7, 1: πάντα ὁ καλὸς κύριος προεφανέρωσεν ἡμῖν. 6, 7: ἐν σαρκὶ οὖν αὐτοῦ μέλλοντος φανεροῦσθαι καὶ πάσχειν, προεφανερώθη τὸ πάθος. 11, 1: ζητήσωμεν δὲ εἰ ἐμέλησεν τῷ κυρίῳ προφανερῶσαι περὶ τοῦ ὕδατος καὶ περὶ τοῦ σταυροῦ. 1, 7: ἐγνώρισεν γὰρ ἡμῖν ὁ δεσπότης διὰ τῶν προφητῶν τὰ παρεληλυθότα καὶ τὰ ἐνεστῶτα, καὶ τῶν μελλόντων δοὺς ἀπαρχὰς ἡμῖν γνώσεως. Hierbei handelt es sich nicht um prophetisches Christuszeugnis im Sinne des NT, sondern lediglich um den Beweis aus uralter Offenbarungsurkunde.

[3]) 5, 6: οἱ προφῆται, ἀπ' αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν, εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν. Die Einführungsformel 9, 3 καὶ πάλιν τὸ πνεῦμα κυρίου προφητεύει steht zwar als Formel vereinzelt da, bezeichnet aber doch die Gesamtanschauung des Vf.

Brnbriefes die Auslegung des AT in die große Formel zusammen: ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν (12, 7).[1])

Es lohnt sich, die Auswirkungen zu verfolgen, die dieses ermittelte theologische Urteil über das AT in dem tatsächlichen Schriftgebrauch des Briefes hat.

Wir beobachten zuerst einen ungeheuer reichen Schriftgebrauch. Weil das AT für den Vf identisch ist mit allem „Christlichen", darum ist es in allen Fragen, die die Gemeinde angehen, unmittelbar gültiges Gesetz. Mit der Frage τί λέγει ἡ γραφή; (13, 2) wird alles in letzter Instanz entschieden. Das AT wird immer als höchste Autorität angeführt.

In einem seltsamen Kontrast steht neben dieser behaupteten unbedingten Autorität des AT eine geradezu überraschende Willkür in der Anwendung des atl Schriftwortes. Wir vergegenwärtigen uns kurz die wichtigsten Erscheinungen dieser willkürlichen Behandlung des AT.

Zunächst die Veränderungen, die das atl Schriftwort als solches erfährt. Es handelt sich hier nicht um Textvarianten allgemeiner Art, die auf verschiedener Textüberlieferung oder Übersetzung beruhen können, auch nicht um Ungenauigkeiten, die durch gedächtnismäßige Zitation entstehen. Sondern wir meinen Veränderungen, die absichtlich um der besonderen Tendenz des Briefes willen vom Vf vorgenommen werden. Auf zwei solcher veränderten Zitate hatten wir bereits aufmerksam gemacht: Die Formung des Berichtes von der Segnung Ephraims (S. 16 Anm. 2) und die Veränderung des Gotteswortes an Abraham (Gen 17, 5 + Rö 4, 11 S. 17 Anm. 1). Es seien noch einige weitere Beispiele genannt.

5, 12: Sach 13, 7 wird zitiert. In LXX: Gott spricht zum Schwert: „Erhebe dich über meine Hirten und über meinen nächsten Mann." πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα, καὶ ἐπάξω τὴν χεῖρά μου ἐπὶ τοὺς ποιμένας. Mt 26, 31: πατάξω τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης. Das Wort wird im Brnbrief zu einer Weissagung darauf, daß die Juden Christus töten und dadurch selbst zugrunde gehen: ὅταν πατάξωσιν τὸν ποιμένα ἑαυτῶν, τότε ἀπολεῖται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.[2])

6, 14: Hier ist in freier Wiedergabe Ez 11, 19 oder 36, 26 zitiert: Ἰδοῦ, λέγει κύριος, ἐξελῶ τούτων (nicht zum Zitat gehörend: τουτέστιν ὧν προέβλεπεν τὸ πνεῦμα κυρίου), τὰς λιθίνας καρδίας καὶ ἐμβαλῶ σαρκίνας. In LXX eine Verheißung an Israel. Hier ausdrücklich auf die Kirche bezogen. Das Israel meinende

---

[1]) Diese Stelle nach der Wiedergabe der Geschichte von der Schlangenerhöhung, wo es zum Schluß heißt: ἔχεις πάλιν καὶ ἐν τούτοις τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν. Vgl. den lateinischen Schluß des Briefes (Kap. 17): Habes interim de maiestate Christi, quomodo omnia in illum et per illum facta sunt; cui sit honor, virtus, gloria nunc et in saecula saeculorum.

[2]) Man könnte aus diesem Zitat schließen, der Brnbrief sei der Meinung, die Sendung des Christus sei ernstlich zunächst eine Sendung an Israel, der Christus sei zunächst der Hirte Israels. Das trifft jedoch nicht zu. Die im Zitat tatsächlich enthaltene Voraussetzung ist nur eine ntl Reminiszenz, die der Vf benutzt, um die besondere Sündhaftigkeit Israels zu kennzeichnen. Ebenso sind die Stellen 4, 14 und 5, 8 zu beurteilen, in denen die gleiche Voraussetzung erscheint.

αὐτοῖς (Ez 11, 19) oder ὑμῖν (36, 26) ist in τούτων verwandelt und mit der ausdrücklichen Erklärung versehen, damit seien die Christen gemeint.

11, 1: Es werden Worte angekündigt, die anzeigen, daß Israel die Taufe nicht annehmen wird. Unter den nun folgenden Zitaten haben zwei eine Veränderung erfahren. In der Anführung von Jer 2, 12 heißt es statt ὁ λαός μου, ὁ λαὸς οὗτος, statt „mein Volk tut eine zwiefache Sünde", „dieses Volk", womit die Beziehung Gottes zu Israel als seinem erwählten Volk verneint ist.

Ähnlich im Zitat Jes 16, 1: Im Brnbrief: Μὴ πέτρα ἔρημός ἐστιν τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν μου Σινᾶ; (11, 3). LXX statt des letzteren: τὸ ὄρος θυγατρὸς Σιών. Nicht der Tempel zu Jerusalem, sondern der Berg Sinai war die Stätte der Offenbarung Gottes. Der Vf weist damit auf seine Darstellung der Sinaigeschichte.

Am weitgehendsten ist der Text frei behandelt 9, 8: In die Geschichte von der Stiftung der Beschneidung (Gen 17, 23 ff) ist die Zahl der Knechte Abrahams aus Gen 14, 14 hineingebracht. Damit gewinnt der Vf die Möglichkeit, in der von Abraham vollzogenen Beschneidung einen Typus auf Christus zu sehen.

Die vorgeführten Beispiele zeigen, wie die beiden schon vorher behandelten Stellen, Zitatveränderungen, die vorgenommen sind, um das Urteil des Briefes über das jüdische Volk zu erhärten. Neben diesen der speziellen Tendenz des Briefes entsprungenen Veränderungen gibt es eine Menge von solchen absichtlichen Änderungen, die ganz allgemein die „Verchristlichung" des AT anzeigen. Bei solchen Stellen kann nicht immer entschieden werden, ob die Veränderung des Zitates von dem Vf selbst vollzogen wurde, oder ob er sie vorfand.[1]) Letzteres ist immer dort der Fall, wo die Zitate in größeren, unter einem bestimmten Stichwort zusammengestellten Gruppen übernommen wurden, in den sog. Testimonienreihen.[2])

Aber nicht nur die absichtlichen Änderungen des Wortlautes der atl Zitate zeigen die Willkür im Gebrauch des AT. Hierhin gehört auch die Tatsache, daß der Brnbrief wichtige Stücke der alttestamentlichen Heilsordnung und Heilsgeschichte, die ihm unbequem sind, einfach verschweigt. So ist zwar gegen Tempel und Opfer mit den im AT sich findenden Worten der prophetischen Kritik polemisiert, aber die göttliche Stiftung des Zeltes und des Opferkultes und die Verheißung, die dem Tempel gegeben war, werden ignoriert. Auch weiß der Vf nichts von dem Fürbittengebet des Mose für das Volk und nichts von der Erneuerung der Gesetzestafeln und damit von der Erneuerung des Bundes und der Verheißung.

---

[1]) Z. B. 12, 11 = Jes 45, 1: εἶπεν κύριος τῷ Χριστῷ μου κυρίῳ ··· Das Zitat ist wörtlich LXX. Nur κύρῳ (Cyrus) ist in κυρίῳ verwandelt. Das vorhergehende Zitat Ps 110, 1 ist wörtlich LXX. Es ist möglich, daß die Zusammenstellung dieser Zitate mit dieser Änderung vom Vf übernommen wurde. Die Variante ist auch in den Text der LXX übergegangen (Windisch z. d. St.).

[2]) Solche Reihen u. a. 9, 1—3 (Stichwort: „Ohr und Herz") und 6, 2—4 (Stichwort: „Christus der Eckstein"). In der ersteren Zitatenzusammenstellung findet sich im 5. Zitat eine absichtliche Veränderung. Das Zitat ist zusammengesetzt aus Ps 34, 13 und Ex 15, 26. In LXX heißt es an letzterer Stelle: ἀκοῇ ἀκούσῃς τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ σου. Das ist verändert in: τοῦ παιδός μου.

Weitergehend als das Verschweigen der für Israel positiven Stücke ist die Anwendung der allegorischen Methode auf die mosaischen Speisegebote. Der natürliche Wortsinn wird hierbei ausgeschlossen, das im AT Gesagte direkt verneint.

Zur willkürlichen Behandlung des AT gehört auch die ungenaue Wiedergabe der atl Kultsatzungen. Einige Beispiele:

7,4 wird als Prophetenwort zitiert: Καὶ φαγέτωσαν ἐκ τοῦ τράγου τοῦ προσφερουμένου τῇ νηστείᾳ ὑπὲρ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν. (προσέχετε ἀκριβῶς·) Καὶ φαγέτωσαν οἱ ἱερεῖς μόνοι πάντες τὸ ἔντερον ἄπλυτον μετὰ ὄξους. Der Vf sieht hierin einen Typus auf Christus, der am Kreuz mit Essig getränkt wurde. Windisch bestätigt, daß weder Wortlaut noch Inhalt dieser rituellen Satzung sich im AT finden. Trotzdem führt er eine Reihe Stellen an, aus denen das Zitat zusammengesetzt sein könnte (Ez 29,32, Lev 1,9, Ez 12,8, Nu 29,7—11). Das Wort kann aber nicht überzeugend als „zusammengesetztes Zitat" erklärt werden. Es kann sich höchstens um ganz vereinzelte terminologische Reminiszenzen handeln. Im übrigen ist das Zitat in Anlehnung an rabbinische Tradition, die auch erst zurechtgemacht ist, völlig frei gebildet (Windisch z. d. St.).

Bei der zweiten Deutung des Versöhnungsbockes beobachten wir das gleiche. Lev 16, 21 f wird von dem in die Wüste zu jagenden Bock nur gesagt, daß er mit den Sünden des Volkes beladen in die Wüste geschickt wird. Der Brnbrief nennt als Einzelheiten des Ritus, daß er vorher angespien und gestochen wird, daß ihm ein roter Wollfaden um den Kopf gelegt und dieser in der Wüste auf einen Brombeerstrauch gelegt wird. Diese Zusätze stammen wieder aus zurechtgemachter rabbinischer Tradition.

Die ungenaue Wiedergabe der atl Kultsatzung und ihre Formung durch die Brieftendenz zeigt auch in Kapitel 8 die Darstellung des Ritus mit der roten Kuh. Sie ist ungenau. Entgegen Nu 19 ist der Gang des Ritus verändert. Dazu kommen Verwechslungen mit anderen atl Riten. Wichtiger sind die Veränderungen zugunsten der Brieftendenz. Entsprechend der entgegengesetzten Bedeutung des Kreuzes für Israel und für die Kirche, ist auch dieser Ritus aufgeteilt: Männer, ἐν οἷς εἰσιν ἁμαρτίαι τέλειαι bringen das Opfer dar. Diese Angabe hat im AT keinen Grund. Sie soll Israel kennzeichnen. Ausdrücklich wird noch dazugesetzt: εἶτα οὐκέτι ἄνδρες, οὐκέτι ἁμαρτωλῶν ἡ δόξα. Nach dem Abtreten der opfernden sündigen Männer besorgen Knaben die Besprengung der Gemeinde. Diese deuten auf die Apostel, die das Evangelium verkündigen.

Die hier berichteten Beispiele zeigen außer der willkürlichen Behandlung der Kultsatzung auch, wie entfernt dem Vf der jüdische Kult tatsächlich ist, wie wenig Bedeutung die atl Kultgebote tatsächlich für ihn haben. Seine typologischen Deutungen sind in Wirklichkeit nicht Exegesen dessen, was im AT steht, sondern hängen sich an das, was er nur vom Hörensagen kennt und sich selber für die Deutung zurechtgemacht hat. Ähnliches kann man von der übrigen Benutzung des AT sagen. Auch hier handelt es sich in vielen Fällen nicht um unmittelbaren Gebrauch des AT, sondern der Vf benutzt vorgefundene Traditionsstücke und Stellensammlungen, die er entweder ganz übernimmt oder denen er noch seine besondere Tendenz aufprägt.

Die vom Brnbrief vollzogene Identifizierung des AT mit dem „Christusgeschehen" wirkt sich in seinem Schriftgebrauch so aus, daß das AT für ihn praktisch ein

Konglomerat von Stellen ist, gegen Israel, über das Kreuz, die Taufe, die Eschatologie, das christliche Gesetz und dergleichen. Die Identifizierung macht es unmöglich, die atl Heilsgeschichte ernst zu nehmen, sie bedingt die Unfreiheit dem AT gegenüber, daß nun jede Stelle unmittelbare gesetzliche Gültigkeit haben und jede Stelle „verchristlicht“ werden muß.[1])

---

[1]) Goppelt, Typos S. 247 f: „Im Brnbrief wird das Zeugnis von der vorlaufenden Heilsgeschichte zu einer Sammlung dunkler Orakel und die mit Christus in diese Welt hereinbrechende Gotteswirklichkeit zu einem moralisch-dogmatistischen System.“

II. Der 1. Klemensbrief

Das Schreiben der römischen Gemeinde an die Gemeinde in Korinth greift in die inneren Verhältnisse dieser Gemeinde ein, stellt sie zur Rede wegen ihres gegenwärtigen Zustandes und gibt ihr Weisungen für ihr weiteres Verhalten. Der 1. Klemensbrief verurteilt die in Korinth geschehene Absetzung einiger Ältesten. Und zwar beurteilt er diese, wie es heißt, durch „wenige vorschnelle und freche Leute" angestachelte Empörung (στάσις) der Gemeinde so, daß dabei deutlich wird: Hier handelt es sich nicht um eine einzelne Verfehlung, sondern in diesem Einzelfall ist der ganze Christenstand, besser gesagt das ganze „Christentum" der korinthischen Gemeinde gefährdet,[1]) ja er offenbart, daß „der ehrbare und heilige Wandel" (48, 1) schon verlassen war. Darum schreibt die römische Gemeinde „über das, was sich für unsere Religion geziemt, was zu einem tugendhaften Leben für die, die fromm und gerecht wandeln wollen, unumgänglich nötig ist; . . . von Glauben und Buße und echter Liebe und Enthaltsamkeit und Mäßigung und Geduld" (62, 1. 2). Vom Ganzen her und von jeder Stelle des Ganzen wird der Angriff geführt auf die gegenwärtige verkehrte Willensrichtung der Korinther. Darum kann aus den weithin ganz allgemein gehaltenen Darlegungen im Sinne des Briefes mit Recht der Schluß gezogen werden: „Es geziemt sich also, daß wir den vielen herrlichen Beispielen uns zuwenden, unseren Nacken beugen und gehorsam sind, damit wir von dem nichtigen Streite ablassen und zu dem uns in Wahrheit vorgesetzten Ziele ohne irgendeinen Tadel gelangen" (63, 1).[2])

---

[1]) 46, 9: τὸ σχίσμα ὑμῶν πολλοὺς διέστρεψεν, πολλοὺς εἰς ἀθυμίαν ἔβαλεν, πολλοὺς εἰς διασταγμόν, τοὺς πάντας ἡμᾶς εἰς λύπην.

[2]) Diese These erklärt besser die Tatsache, daß der Brief „so konkret anfängt, um alsbald so breit auseinander zu fließen," als Knopfs Annahme (T. u. U. S. 176), die Kapitel 4—38 seien eine „homiletisch-paränetische Gemeindeansprache", die mit der Stasis in Korinth nichts zu tun hätte. Nach dieser Annahme wäre eine ganz andere Disposition des Briefes zu erwarten: 1. Erledigung des korinthischen Streifalles. 2. („darüber hinaus":) Predigten. Es schließt sich aber 1. Kap. 4 unmittelbar an das vorhergehende Kapitel an. Kap. 3 gibt den Skopus an für die bis Kap. 6 reichende erste Beispielreihe. 2. wird die Frage des Stasis noch wieder aufgenommen, wobei am Schluß ausdrücklich auf die angeführten Beispiele ver-

Diese so von einer bestimmten Absicht getragene allgemeine Darstellung des Christentums erfolgt unter ständiger Benutzung des AT. Alles, was Klemens sagt, begründet er mit dem AT. In ihm findet er das Christentum dargestellt. Darum erinnert die zitierte abschließende Mahnung gerade an die atl Begründung. Kl hat ja „an solche geschrieben, die die Worte der göttlichen Lehre (παιδεία) durchforscht haben“ (62, 3), die die Schrift gut verstehen.[1])

Damit ist uns der Weg für die Untersuchung vorgezeichnet: Wir werden zuerst die Hauptlinien des klementinischen Christentums herauszuarbeiten versuchen, um dann aus der Art, wie dieses mit dem AT in Beziehung gesetzt ist, das theologische Urteil über das AT zu ermitteln.

1. Skizze des klementinischen Christentums

Der Briefeingang charakterisiert Absender wie Empfänger als die zu Rom bzw. Korinth in der Fremde wohnende Gemeinde Gottes. Ihre Glieder sind die nach dem Willen Gottes durch Jesus Christus Berufenen und Geheiligten. Diese Berufung und Heiligung hat sie ihrer Umgebung fremd gemacht, weil nun Jesus Christus ihr Herr ist.

Was diese Sätze für Kl bedeuten, erläutert der Abschnitt 1, 2 bis 3, 4, in dem der frühere gute Zustand der korinthischen Gemeinde dem gegenwärtigen bösen gegenübergehalten wird. Die Gegenüberstellungen sind so, daß man das zum letzteren Gesagte auch als eine Charakterisierung des Zustandes ansehen kann, der vor dem zur Gemeinde Gottes zusammen-

---

wiesen wird. — In der Polemik gegen Knopf ist also Lütgert (Amt und Geist im Kampf, S. 53) recht zu geben. Die Frage, ob es möglich ist, in dem Maße, wie Lütgert es tut, aus dieser Auseinandersetzung mit der Stasis vom Allgemeinen her Schlüsse zu ziehen auf die Theologie der die Gemeinde aufwiegelnden Führer, kann für uns außer Betracht bleiben, da der Brief selber, wie sich zeigen wird, die Stasis als solche Stasis, als Störung der Ordnung, unabhängig von ihrer eigenen theologischen Begründung bekämpft. Vgl. die verschiedene Beurteilung: Stahl (Patristische Untersuchungen S. 21) erkennt in ihr eine judenchristliche judaistische Partei, wogegen Harnack (Einführung in die alte Kirchengeschichte S. 92) nur „persönliche Cliquenwirtschaft ohne jeden prinzipiellen Hintergrund“ feststellt.

[1]) 53, 1: ἐπίστασθε γὰρ καὶ καλῶς ἐπίστασθε τὰς ἱερὰς γραφάς. Vgl. 45, 2: ἐγκεκυφότες εἰς τὰς ἱερὰς γραφάς. 62, 3: ἐγκεκυφόσιν εἰς τὰ λόγια τῆς παιδείας τοῦ θεοῦ. 40, 1: ἐγκεκυφότες εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως. γνῶσις (1, 2; 36, 2; 41, 4; 48, 5) = Auslegung des AT. Harnack (Das AT in den Paul. Briefen S. 139): „Alle Ausführungen im Klbrief, die lehrhaften, die admonitorischen und selbst die kultisch-organisatorischen sind auf der Grundlage atl Sprüche gegeben, die als die direkten, für die Kirche maßgebenden Autoritäten gelten.“

schließenden Ruf vorhanden war. Dieser Zustand ist negativ bestimmt: Es fehlt die Gerechtigkeit, die Furcht Gottes. Man wandelt nicht in den Satzungen seiner Gebote, führt nicht ein christenwürdiges Leben. Sondern „jeder geht dahin nach den Begierden seines Herzens" (3, 4). Demgegenüber wird die von Christus bestimmte Gemeinde in positiven Ausdrücken beschrieben. Ihr Tun ist ἀγαθοποιΐα. Ihre Glieder sind „bereit zu jedem guten Werk. Geschmückt mit einem an jeder Tugend reichen und verehrungswürdigen Wandel tun sie alles in der Furcht Gottes." Zusammenfassend heißt es: „Die Gebote und Forderungen des Herrn sind auf die Tafeln ihres Herzens geschrieben" (2, 7. 8). Kl sieht also die Gemeinde durch den sie konstituierenden Ruf Gottes in eine lebendige Bewegung versetzt. Die Christusverkündigung bezeichnet die Wende. Durch sie wurden die vorher sich selbst Überlassenen gebunden an die „Gebote und Forderungen des Herrn." Durch sie wurden die vorher in Sünde Versunkenen auf die „Wege des Segens" (31, 1) gestellt. Das ist die erlösende Macht des Blutes Christi, daß es der Welt die Gnade der Buße gebracht hat (7, 4). Es bedeutet Erlösung für alle, die es glauben (12, 7). Die die Wendung bewirkende Christusverkündigung bedeutet Erlösung vom alten Wandel, Vergebung der Sünden, und sie bindet an die Satzungen des Herrn, stellt den Menschen unter das „Joch seiner Gnade" (16, 7). Nun sind das Wort Jesu[1]) und sein Bild[2]) die die Gemeinde treibende Kraft. Die Gemeinde ist durchdrungen von einem großen Heiligungsernst. Es ist für sie selbstverständliches Lebensgesetz, abzutun, was den Erwählten Gottes im Innersten fremd ist (1, 1), was für die christliche Versammlung schändlich und unwürdig ist (47, 6). Kl braucht dafür auch das Bild des sportlichen Kampfes (σκάμμα, ἀγών 7, 1). Den Kampf führt der einzelne nicht allein, sondern die Gemeinde führt ihn durch gegenseitige Ermahnung und Zurechtweisung, die gegen alles Abweichen vom rechten Weg Gottes Willen geltend macht (56, 2). Sie führt ihn durch den Hinweis auf die Heiligen, die sichtbar die Wege des Segens gegangen sind (6, 1; 5, 7), deren Wandel schon viele „besser gemacht hat" (19, 1). Sie hängt sich ihnen an (20, 3), ist bestrebt, sie nachzuahmen (17, 1). Die Bewegung, in die die Gemeinde einmal durch die Christusverkündigung versetzt wurde, ist von solcher treibenden Kraft, daß die Gemeinde sich auch über die jeweilige Verfehlung hinweg

[1]) 13, 1 Der Herr Jesus ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν. Vgl. auch 13, 3; 49, 1.

[2]) 16, 17 von Christus gesagt: ὁρᾶτε, ἄνδρες ἀγαπητοί, τίς ὁ ὑπογραμμὸς ὁ δεδομένος ἡμῖν.

immer wieder „voll heiligen Vorhabens" ausrichtet auf das über ihr stehende Gebot (1, 3; 60, 1. 2).

Der im Vorangehenden gegebene Überblick kennzeichnet das Christentum des 1. Klbriefes als eine mit der Christusverkündigung in der Gemeinde begonnene sittliche Bewegung. Die sittliche Bewegung ist dadurch bedingt, daß die Gemeinde durch das Wort von Christus aus der Unordnung und Verlorenheit des heidnischen sündlichen Wesens herausgenommen und auf die Wege des Segens gestellt, in die geordneten Bahnen der Gebote Gottes und damit unter Gottes Verheißung in den Bereich der Güte Gottes gebracht ist. Die Christusverkündigung ist Heilsbotschaft.[1]) Sie ist „Rettung", „Schutz vor den kommenden Gerichten".[2]) Sie ist es deshalb, weil sie Erlösung vom alten Wandel bringt.[3]) Sie schließt in sich die Reinigung, die Vergebung der Sünden, aber zu ihrem Heilscharakter gehört auch, daß sie den bisher Unwissenden die προστάγματα und δικαιώματα Gottes offenbart. Nicht den am Gesetz zunichte Gewordenen wird Gottes Gerechtigkeit in Vergebung der Sünden verkündigt, sondern den in Unwissenheit und darum in Sünden Wandelnden unter gnädiger Vergebung und Reinigung das zum Leben führende Gesetz verkündigt. Die durch solche Verkündigung ausgelöste Bewegung ist deshalb zielstrebig, weil am Ende ihres Weges die vergeltende Güte Gottes, die Erfüllung der Lohnverheißung steht.[4])

Wir sind also in der Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium bei Kl auf die gleiche Grundanschauung gestoßen, wie wir sie im Brnbrief fanden: daß nämlich das Evangelium schließlich als Gesetz verstanden und das Gesetz als Evangelium verkündigt wird. Dennoch müssen wir gerade an dieser Stelle einen für die Beurteilung des AT außerordentlich wichtigen Unterschied zu der Anschauung des Brnbriefes feststellen. Bei Brn sind das Evangelium, die Freudenbotschaft

---

[1]) 12, 7: πρόδηλον · · · ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν.

[2]) 21, 8: ὁ φόβος αὐτοῦ καλὸς καὶ μέγας καὶ σώζων πάντας τοὺς ἐν αὐτῷ ὁσίως ἀναστρεφομένους ἐν καθαρᾷ συνειδήσει. 28, 1: ἀπολίπωμεν φαύλων ἔργων μιαρὰς ἐπιθυμίας, ἵνα τῷ ἐλέει αὐτοῦ σκεπασθῶμεν ἀπὸ τῶν μελλόντων κριμάτων.

[3]) 48, 4 (vorher Ps 118, 19 f): πολλῶν οὖν πυλῶν ἀνεῳγυιῶν, ἡ ἐν δικαιοσύνῃ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐν Χριστῷ, ἐν ᾗ μακάριοι πάντες οἱ εἰσελθόντες καὶ κατευθύνοντες τὴν πορείαν αὐτῶν ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ, ἀταράχως πάντα ἐπιτελοῦντες.

[4]) 58, 2: ζῇ γὰρ ὁ θεὸς · · · ὅτι ὁ ποιήσας ἐν ταπεινοφροσύνῃ μετ' ἐκτενοῦς ἐπιεικείας ἀμεταμελήτως τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένα δικαιώματα καὶ προστάγματα, οὗτος ἐντεταγμένος ἔσται εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. (Dazu auch 35, 4; 31, 2).

von Christus, und das zum Leben führende Gesetz durch den Gedanken des Testamenterlasses verbunden: Durch die Sendung, insonderheit das Sterben des Christus ist das Testament, das das Gesetz enthält, gegeben und eröffnet. Gottes Offenbarung ist streng beschränkt auf dieses in und mit dem Christusgeschehen gegebene und eröffnete Testament, d. h. auf die Schrift. Natürlich sind auch bei Kl diese drei Faktoren: Evangelium, Gesetz und Schrift miteinander verbunden. Aber diese Verbindung ist nicht ausschließlicher Art. Zwar wird das Christusgeschehen immer beurteilt als die auf Gottes gnädigem Willen beruhende Offenbarung des Heil bringenden Gesetzes. Aber a) es ist sie nicht allein. Es steht neben anderen als eine Offenbarung der Güte Gottes. Darum kann b) das offenbarte Gesetz sich von dem Christusgeschehen lösen, ohne im Wesen dadurch geändert zu werden.

a) Der Satz, Grund und Ursache des Christusgeschehens sei der gnädige Wille Gottes, ist genauer so zu formulieren: Das Christusgeschehen hat seinen Grund und seine Ursache in der offenbaren Güte Gottes. „Offenbaren", das heißt, sie wird nicht erst in der Sendung des Christus erkannt, sondern liegt jedermann offen zutage. Diese Güte charakterisiert sich näher als die Vatergüte des Schöpfergottes.[1]) Kl nennt Gott den „Vater und Schöpfer des ganzen Kosmos" (19, 2), den „allbarmherzigen und wohltätigen (εὐεργετικός) Vater" (23, 1), dessen Taten „Geschenke" und „Wohltaten" (εὐεργεσίαι) sind, dessen Güte „ohne Zorn" ist.[2]) Dieses Verständnis der Güte Gottes hebt den Unterschied von Schöpfung und Erlösung auf. Die Geburt des Menschen wie seine Auferstehung, beide gehören in dieselbe Reihe der „überschwenglichen und herrlichen Geschenke" des barmherzigen Vaters an ihn.[3]) An den

---

[1]) R. Frick, Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens S. 27: „Der Vatername ist nicht mehr Ausdruck der persönlichen Beziehung, sondern hat kosmologische Bedeutung."

[2]) 19, 2. 3: πολλῶν οὖν καὶ μεγάλων καὶ ἐνδόξων μετειληφότες πράξεων ἐπαναδράμωμεν ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς παραδεδομένον ἡμῖν τῆς εἰρήνης σκόπον, καὶ ἀτενίσωμεν εἰς τὸν πατέρα καὶ κτίστην τοῦ σύμπαντος κόσμου, καὶ ταῖς μεγαλοπρεπέσι καὶ ὑπερβαλλούσαις αὐτοῦ δωρεαῖς τῆς εἰρήνης εὐεργεσίαις τε κολληθῶμεν· ἴδωμεν αὐτὸν κατὰ διάνοιαν, καὶ ἐμβλέψωμεν τοῖς ὄμμασιν τῆς ψυχῆς εἰς τὸ μακρόθυμον αὐτοῦ βούλημα· νοήσωμεν πῶς ἀόργητος ὑπάρχει πρὸς πᾶσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ.

[3]) 38, 3: ἐκ ποίου τάφου καὶ σκότους ὁ πλάσας ἡμᾶς καὶ δημιουργήσας εἰσήγαγεν εἰς τὸν κόσμον αὐτοῦ, προετοιμάσας τὰς εὐεργεσίας αὐτοῦ πρὶν ἡμᾶς γεννηθῆναι. 23, 1 beginnt die Bezeugung der Totenauferstehung mit dem Hinweis auf die Gnadenerweisungen (τὰς χάριτας) des οἰκτίρμων κατὰ πάντα καὶ εὐεργετικὸς πατήρ. v 2: διὸ μὴ διψυχῶμεν μηδὲ ἰνδαλλέσθω ἡ ψυχὴ ἡμῶν ἐπὶ ταῖς ὑπερβαλλούσαις καὶ ἐνδόξοις δωρεαῖς αὐτοῦ.

Menschen! Zwischen dem Schenken Gottes an die Geschaffenen und seinem Schenken an die Gemeinde besteht nur ein gradueller Unterschied.[1])

b) Mit dieser Aufhebung des polaren Verhältnisses von Schöpfung und Urfall einerseits und Erlösung und neuer Schöpfung andererseits hängt zusammen, daß das von Christus gegebene Gesetz sich grundsätzlich lösen kann von dem Christusgeschehen. Zwar ist praktisch die ethische Paränese immer noch bestimmt von dem Wort Jesu und seinem Vorbild. Seine δικαιώματα und παραγγέλματα werden geltend gemacht (13, 1. 3; 49, 1). Sein Beispiel im Leben und Sterben ist Motiv des Handelns (16, 17; 21, 6; 2, 1). Aber grundsätzlich ist das Gesetz von der Geschichte des Christus gelöst. In dem Maße, als Christus eine unter den Gaben des Vaters der Schöpfung ist, in dem Maße enthalten seine δικαιώματα nur das, was als Gottes Wille „von Anfang an" (ἐξ ἀρχῆς 19, 2) offenbar ist. Darum geht die Begründung der sittlichen Ermahnung zurück auf den Schöpferwillen Gottes,[2]) zuletzt auf die Schöpfung selbst.

Das 20. Kapitel beschreibt die Schöpfung als Kosmos (im ursprünglichen griechischen Sinne des Wortes) und macht sie zur entscheidenden Begründung der Paränese. Es beschreibt die Welt als eine in sich sinnvolle, vollkommene Ordnung, in der alles nach Gottes verwaltendem Befehl (διοίκησις) seinen eigenen Platz, seine eigene Bahn, seine eigene Zeit hat. In ihr werden gesetzte Grenzen nicht überschritten. Das eine wird nicht vom anderen gestört, sondern — im Gegenteil — durch das Eingefügtsein in die Ordnung dient eins dem andern. Zwei Worte fassen vor allem das Wesen des Kosmos: εἰρήνη und ὁμόνοια. Man könnte das letztere unter Verwendung eines anderen Bildes auch mit „Harmonie' übersetzen. Vollendete Harmonie, das ist der Kosmos.[3])

---

[1]) Der Schluß des liturgischen Schöpfungshymnus Kap. 20: ταῦτα πάντα ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ προσέταξεν εἶναι, εὐεργετικῶν τὰ πάντα, ὑπερεκπερισσῶς δὲ ἡμᾶς τοὺς προσπεφευγότας τοῖς οἰκτιρμοῖς αὐτοῦ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[2]) 14, 3: Χρηστευσώμεθα ἑαυτοῖς κατὰ τὴν εὐσπλαγχνίαν καὶ γλυκύτητα τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς. 7, 3: ἴδωμεν τί καλὸν καὶ τὶ τερπνὸν καὶ τί προσδεκτὸν ἐνώπιον τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς.

[3]) Das ganze 20. Kapitel. Einige Ausdrücke: v 1: διοίκησις. ἐν εἰρήνῃ ὑποτάσσονται αὐτῷ. v 2: τὸν τεταγμένον δρόμον. v. 3: Die „Chöre" (χοροί) der Sterne δίχα πάσης παρεκβάσεως ἐξελίσσουσιν τοὺς ἐπιτεταγμένους αὐτοῖς ὁρισμούς. v 4: τοῖς ἰδίοις καιροῖς. δεδογματισμένων. v 5: προστάγματα. v 6: οὐ παρεκβαίνει. v 9: ἐν εἰρήνῃ μεταπαραδιδόασιν. v 10: κατὰ τὸν ἴδιον καιρὸν τὴν λειτουργίαν αὐτῶν ἀπροσκόπως ἐπιτελοῦσιν ... ἐν ὁμονοίᾳ καὶ εἰρήνῃ. v 11: ἐν ὁμονοίᾳ καὶ εἰρήνῃ.

Und das ist auch der Wille Gottes. Er zielt ab auf diese vollendete Harmonie, auf die vollkommene Ordnung. Das 20. Kapitel bildet den Hintergrund aller einzelnen Ermahnungen. Die Stichworte εἰρήνη und ὁμόνοια kehren überall wieder.[1]) Diese Anschauung vom Kosmos bestimmt das Bild der Gemeinde, so daß der Idealzustand beschrieben werden kann wie 2, 2: οὕτως εἰρηνη βαθεία καὶ λιπαρὰ ἐδέδοτο πᾶσιν. Die Gemeinde ist organische Ordnung wie der menschliche Leib (37, 5). Sie ist klare, in sich sinnvolle, notwendige Ordnung, wie die Ordnung des zu Felde ziehenden Heeres (37, 1—4). Man kann das Merkmal des letzten Bildes im Sinne des 1. Klbriefes verstehen als das oberste Gebot, als den Kern des auf vollkommene Ordnung abzielenden Willens Gottes: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι (37, 3). Das ist das Ziel des Gesetzes, daß jeder im Raum der Schöpfung, im Raum der Herrschaft Gottes — er ist ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων (20, 11) — den ihm zukommenden Platz einnimmt, die ihm vorgeschriebene Bahn innehält.[2]) Die Sünde muß dementsprechend bestimmt werden als das Durchbrechen der Ordnung, als das Verlassen des Platzes, als Heraustreten aus vorgeschriebener Bahn, als Überschreiten gesetzter Grenzen.[3])

Die oben aufgezeigte Einheit von „Evangelium" und „Gesetz" wird nun an einer anderen Stelle wieder sichtbar. Denn diese als „Gesetz" gesehene Ordnung ist die Ordnung, in der Gott seine Wohltaten erweist. Gesetz und Gabe sind hier eins. „Gesetz" bedeutet die Möglichkeit, in diese Ordnung sich einzufügen, um sich in ihr von den Wohltaten Gottes überschütten zu lassen. In diesem so als Ordnung gesehenen Gesetz liegt auch der Grund, der es möglich macht, daß die Gemeinde wie der Einzelne sich auch über die jeweilige Verfehlung hinweg immer wieder auf Gottes Gebot ausrichten kann. Das geschieht nicht unter Berufung auf die ein für allemal geschehene Erlösungstat Christi — in solchem Falle wäre eine dialektische Beziehung von Gesetz und Evangelium gesetzt —, sondern es geschieht im Vertrauen auf die offenbare Güte

---

[1]) εἰρήνη Inscr. 2, 2; 3, 4; 15, 1; 16, 5; 19, 2; 20, 1. 9. 10. 11; 22, 5; 60, 3. 4; 61, 1. 2; 62, 2; 64,; 65, 1. εἰρηνεύειν 15, 1; 54, 2; 56, 12. 13; 63, 4. εἰρηνικός 14, 5. ὁμόνοια 9, 4; 11, 2; 20, 3. 10. 11; 21, 1; 30, 3; 34. 7; 49, 5; 50, 5; 60, 4; 61, 1; 63, 2; 65, 1. ὁμονοεῖν 62, 2. 51, 2 wirklich „Harmonie": ὁμοφωνία.

[2]) τάξις 40, 1. ταγαί 20, 8. τάγμα 37, 3; 41, 1. τεταγμένος 20, 2; 40, 1. Die Auswirkungen dieses im Grunde griechischen Gemeindeideals (Polisgedanke) auf das konkrete Leben der Gemeinde sind dargestellt in W. Brandt, Dienst und Dienen im NT.

[3]) παράπτωμα 2, 6; 51, 3; 56, 1; 60, 1. παράπτωσις 59, 1. Vgl. die Ausdrücke παρέκβασις, παρεκβαίνειν in Kap. 20.

Gottes. Man könnte auch sagen: im Vertrauen auf das Gesetz selber. Denn weil die Sünde nur παράπτωμα ist, stört sie die Ordnung nicht im Wesen. Jederzeit kann man sich in diese wieder einfügen und damit in den Bereich der Wohltaten Gottes stellen.[1]) Diese Konsequenz zeigt, daß man nicht eigentlich von einem Verhalten von Gesetz und Evangelium zueinander im 1. Klbrief reden kann. In dem stoisch gefärbten optimistischen Welt- und Gottesbild spielt diese Frage keine Rolle. Die Güte Gottes ist unbestritten offenbar im Kosmos. Und dieser zeigt die Regel für das καλῶς ἔχειν (14, 2), den Weg, die Wohltaten zu empfangen.[2])

Nun präzisiert sich auch die zu Anfang gegebene Bestimmung des klementischen Christentums als einer mit der Christusverkündigung in der Gemeinde begonnenen sittlichen Bewegung. Motiv und Sinn der Bewegung ist das stoische Gottes- und Weltbild. Wir übernehmen Harnacks Formulierung (Einführung S. 58): Die neue Religion ist „eine sittliche Bewegung auf dem Grunde des mit höchstem Ernst und höchster Lebendigkeit empfundenen Monotheismus, oder besser: auf dem Grunde der Wirklichkeit Gottes.“

Ihre Beziehung zu Christus ist folgendermaßen auszudrücken:

a) Wir sind von der Christusoffenbarung zurückgeführt auf das Offenbarsein Gottes im Kosmos, in dem das Gesetz Gottes und die Vatergüte Gottes in eins offenbar sind. Die Motivierung der sittlichen

---

[1]) Zu diesen Wohltaten gehört dann auch die Vergebung der Sünden: 50, 5.

[2]) Diese einzigartige Korrelation von Gottes Sein und des Menschen Verhalten läßt auch die übernommene paulinische Formel für die Glaubensgerechtigkeit verstehen. Weil die aus Gottes Güte entsprungene „Gründung“ (κτίσις) zum Erweis seiner Wohltaten immer das erste ist, darum wird von den Erzvätern gesagt, daß sie „nicht durch sich selbst oder ihre Werke oder ihr Gutes Tun, sondern durch den Willen Gottes groß und herrlich gemacht worden sind“ (32, 3). Wenn weiter gesagt ist, daß „wir...nicht durch uns selbst, auch nicht durch unsere Weisheit oder Klugheit oder Frömmigkeit oder die Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens vollbringen, gerecht gemacht werden, sondern durch den Glauben, durch den der allmächtige Gott von Ewigkeit her alle gerecht gemacht hat“ (32, 4), so bezeichnet πίστις im Gegensatz zum einzelnen Werk die Grundeinstellung zu Gottes „Ordnung“, innerhalb der er seine Wohltaten erweist. „Glauben heißt Gott als Schöpfer ehren und seinem Willen durch gute Werke gehorsam sein“ (Harnack, Einführung S. 62). Bestätigung dieser Formulierungen ist das 33. Kapitel, in dem Kl das quietistische Mißverständnis der paulinischen Formel bestreitet. Er tut es mit dem Hinweis darauf, daß Gott der Wirkende ist, der über seine Werke jubelt. Er hat sich mit guten Werken geschmückt (ἔργοις ἀγαθοῖς ἑαυτὸν κοσμήσας 33, 6). So machen es „alle Gerechten“. Vgl. dazu auch 31, 2: Abraham wurde gesegnet δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν διὰ πίστεως ποιήσας.

Bewegung kann also von der Christusoffenbarung selbst abstrahieren, ohne Wessentliches zu verlieren.

b) Andererseits sind im Sinne des 1. Klbriefes doch alle Aussagen, auch wenn sie nicht ausdrücklich von Christus reden, auf Christus zu beziehen als nämlich auf den lebendigen, gegenwärtigen Kyrios. Die Verkündigung der Vatergüte des Schöpfergottes will „christliche" Verkündigung sein. Die Gemeinde weiß sich unter Gebot und Verheißung des Kyrios.[1])

c) Neben der Tatsache, daß die religiösen Aussagen von dem Christusgeschehen grundsätzlich gelöst werden können, und der anderen, daß alle Aussagen auf den Kyrios zu beziehen sind, ist als Drittes zu beachten, daß die „christliche" Verkündigung auch immer Verkündigung „von Christus" bleibt. Die sittliche Bewegung weiß sich praktisch immer auf ihren Anfang bezogen, auf die Christusverkündigung als Botschaft von einem Geschehen. Dieses wird als für die Gemeinde wichtigstes Geschehen nicht aus der Geschichte gestrichen, auch wenn es nur das Offenbare „offenbart".

2. Untersuchung der paränetischen Verwendung des AT

Nach dieser allgemeinen Analyse des klementinischen Christentums ist es möglich, an die Untersuchung der speziellen Frage heranzugehen, welche theologische Stellung der 1. Klbrief zur Offenbarung des AT einnimmt. Wir haben seine Verwendung des AT für die Paränese zu untersuchen und im Zusammenhang mit dem ihm eigentümlichen Offenbarungsgedanken zu verstehen.

Drei verschiedene Weisen der Anwendung des AT haben wir zu unterscheiden: a) Es werden Schriftsatzungen geltend gemacht. b) Es werden atl Tugendbeispiele vor die Augen der Leser gestellt. c) Es wird die atl Kult- und Priesterordnung herangezogen. Wir führen die Unter-

---

[1]) Vgl. zum ersten Satz Wrede (Untersuchungen zum 1. Klbrief S. 103): Nach der „Auslösung des Christologischen" bleibe „alles Wesentliche der Frömmigkeit zurück". Zum zweiten Satz Harnack (Einführung S. 65): „Alles ist für den Vf „in Christus" beschlossen und „durch Christus" vollzogen, so daß man in seinem Sinne „Christus" als Koeffizienten zu jeder religiösen Betrachtung, Aussage und Funktion, sei es im Hinblick auf Gott, sei es im Hinblick auf die Menschen, hinzuzuziehen hat." Beide Sätze widersprechen sich nicht. Sie sind zwei Seiten derselben Sache. Nur muß beachtet werden, daß im ersten Satz das Christusgeschehen, Christus Jesus, gemeint ist, während der zweite Satz vom erhöhten Kyrios ausgesagt ist.

suchung nach diesen drei Gruppen und fragen im Anschluß daran d) nach dem in dieser Anwendung enthaltenen Urteil über die atl Offenbarungsgeschichte, nach welchem Abschnitt das Ergebnis zu formulieren sein wird.

a) Die Satzungen

Wir fragen zuerst nach der Beurteilung der in der Paränese verwandten Satzung des AT. Auf diese wirkt sich das Verständnis des Gesetzes als gesetzter Ordnung in dreifacher Weise aus.

α) Zu der einen von Gott gesetzten Ordnung gehören auch die geschriebenen Satzungen des AT. In diesem Zusammenhang können die προστάγματα und δικαιώματα und παραγγέλματα einfach als nun einmal bestehende Satzung, als γεγραμμένον (13, 1) geltend gemacht werden, ohne daß nur irgendwie Sinn oder Zusammenhang der vielen Gebote und Bestimmungen aufgewiesen werden müßten.[1] In reiner Kontingenz stehen sie als Gesetz, als ein Teil der gesamten Ordnung Gottes über der Gemeinde. Fügt sie sich in all diesen einzelnen Stellen (π ρ ο σ τ ά γ μ α τ α!) in die Ordnung, hält sie die Gebote, so widerfährt ihr Heil.

β) Bei dieser reinen Kontingenz bleibt es aber nicht. Vielmehr wirkt sich der Gedanke von der Schöpfung als notwendiger, in sich sinnvoller Ordnung auch auf das Verständnis der atl Satzungen und ihre Geltendmachung aus. Es wird zwar das atl Gebot einfach als solches Gebot geltend gemacht. Aber das sich aus den herangezogenen Satzungen ergebende Gesamtbild zeigt, daß der in ihnen offenbarte Wille Gottes sein Wille zum Kosmos ist. Der Gedanke der kosmischen Ordnung dient also nicht nur zur Sanktionierung der einmal bestehenden Satzungen, sondern er erfaßt auch den Kern des in der Satzung offenbarten Willens.

γ) Damit ist der über der Gemeinde stehende Gotteswille grundsätzlich gelöst wie von der Sendung des Christus so auch von der atl Satzung, denn diese offenbart ja nur, was schon offenbar ist. Der Wille Gottes zum Kosmos ist im Kosmos selbst offenbar (Kap. 20).

Nach zwei Seiten muß dieser letzte Punkt noch limitiert werden. Einmal ist zu beachten, daß bei der Identifizierung von Gottes Willen mit dem im Kosmos wirkenden Gesetz nicht an eine vom Schöpfer gelöste Natur zu denken ist. Vielmehr bleibt das im Kosmos wirksame Gesetz immer streng bezogen auf Gott, den Schöpfer, dessen Wille sich durch die Schöpfung als einen Willen zum „Kosmos" offenbart hat.

---

[1]) Damit, daß etwas „geschrieben" ist, ist es ohne weiteres δίκαιον καὶ ὅσιον (14, 1). Beachte die vielen οὖν im 1. Klbrief, die aus dem atl Wort unmittelbar die Anwendung folgern.

Damit hängt das andere zusammen, daß nämlich das AT, obwohl es nur offenbart, was offenbar ist, dennoch die überragende Stellung in der Begründung der Paränese behält. Ist der Wille Gottes auch grundsätzlich von der atl Satzung lösbar, so ist er für Kl doch in ihr nächstliegend offenbart. Schon deshalb, weil er ihnen die für das sittliche Leben notwendigen praktischen Weisungen entnehmen kann, während ihm sonst nur der Gedanke der sinnvollen Ordnung an die Hand gegeben wäre.

b) Die Tugendbeispiele

Mit der Geltendmachung der atl Satzung ist die Verwendung des AT zur Begründung der Ermahnung nicht erschöpft. Vielmehr bilden sie nur den kleineren Teil des aus dem AT Herangezogenen. Das hat seinen Grund darin, daß es sich im Christentum des 1. Klbriefes nicht eigentlich um „Gesetz" handelt, um Gebote und Satzungen, sondern um jene sittliche Bewegung, deren letzter Grund der gütige Schöpferwille Gottes ist, der ein Wille zur Ordnung und ein Wille zum Wohltun in eins ist. Darum kann das atl Gesetz nicht nur als Satzung, als „Gesetz" geltend gemacht werden, sondern es dient vielmehr zur Beschreibung des καλῶς ἔχειν.. Es ist in weit größerem Maße Anweisung für die rechte Haltung, Anweisung, sich so zu verhalten, daß man im Bereich der Wohltaten Gottes steht. Darum spielen im 1. Klbrief vielmehr als die Satzungen die Tugenden eine Rolle. Die Schönheit und den Wert, die Gottwohlgefälligkeit der Tugenden und die Häßlichkeit und Schädlichkeit, die Verwerflichkeit der Laster aufzuweisen, bildet den Hauptbestandteil des 1. Klbriefes. Daß auf der Tugend Gottes sichtbarer Segen ruht und auf dem Laster Gottes sichtbarer Fluch, das will er zeigen. Das kann aber nicht in abstracto ausgesagt werden, sondern das will im Leben — so, wie es ist — gesehen sein. Hier haben wir den Grund dafür, daß Kl, was er der korinthischen Gemeinde zu sagen hat, immer am lebendigen Beispiel illustriert, daß sein Brief eine Sammlung von ὑποδείγματα und ὑπογραμμοί darstellt.

Die Beispiele sind in Gruppen zusammengestellt, die jedesmal eine bestimmte Tugend oder ein bestimmtes Laster verdeutlichen, oder die ein bestimmtes gemeinsames Verhalten zum Vorbild machen sollen.[1]) Wir greifen eine derartige Beispielreihe heraus.

In den Kapiteln 51—55 gibt Kl den Weg an, auf dem die in Unordnung geratene Gemeinde wieder zurechtkommen kann. Sie soll zunächst ihre Em-

[1]) Beispielreihen für ζῆλος, μετάνοια, ὑπακοή, πίστις καὶ φιλοξενία, ταπεινοφροσύνη.

pörung gegen die Ältesten als Sünde erkennen und Gott um Vergebung bitten. Darüber hinaus sollen die Anführer der Stasis vor der Gemeinde ihre Schuld bekennen und dann die Gemeinde verlassen. Dieser für sie schmerzliche Verzicht wird der Gemeinde die rechte Eintracht wiedergeben. Was Kl so von den Führern der Stasis verlangt, beschreibt er ihnen als rechte Tugend. „Denn die in Furcht und Liebe wandeln, wollen lieber selbst Schmerzen leiden, als den Nächsten welche leiden sehen. Und sie klagen lieber sich selbst an als die uns herrlich und gerecht überlieferte Eintracht“ (51, 2). Entsprechend der doppelten Forderung folgen nun zwei Beispielgruppen (51, 3—52; 53—55). Die erste hat den Skopus: „Besser ist es für einen Menschen, seine Sünden zu bekennen, als sein Herz zu verhärten“ (51,3a). Dieses „besser“ wird an drei Beispielen gezeigt. Beispiele der Herzensverhärtung sind die Rotte Korah und Pharao mit den ägyptischen Fürsten. Sie widersetzen sich Mose, dem „Diener Gottes“. Darum fuhren die einen „lebend in die Unterwelt hinunter“, und die anderen „wurden ins Rote Meer gestürzt“. Als Beispiel für einen, der die Sünde bekannte, wird David genannt. Er ist nicht irgendwer, sondern „der Auserwählte“. Damit ist gesagt, daß das von Kl geforderte Eingeständnis der Schuld eine Tugend der ganz Heiligen der Kirche Gottes ist.

Kap. 53—55 folgen die Beispiele für den den korinthischen Führern auferlegten, um der Gemeinde willen notwendigen heroischen Verzicht. An erster Stelle steht das Fürbittengebet des Mose für sein Volk. „Er bittet um Vergebung für die Menge, oder er will samt ihnen vertilgt werden“ (53, 5). Dieses Beispiel hat für Kl solche Kraft, daß er in Kap. 54 nun das endgültige Ziel offen ausspricht (53, 1 war es nur angedeutet): „Wer ist nun unter euch tapfer, wer mitleidig, wer von Liebe erfüllt? Der möge sagen: Wenn um meinetwillen Zwist und Streit und Spaltung ist, dann wandere ich aus...nur möge die Herde Christi samt ihren eingesetzten Presbytern in Frieden leben“ (54, 1. 2). Summarisch wird 54, 3. 4 gesagt, das sei das den Christen geziemende Verhalten, durch welches man sich „hohen Ruhm in Christus“ erwerbe: „So haben jene, die als Bürger des göttlichen Reiches leben, was niemals reut, gehandelt, und so werden sie handeln.“ Damit ist das bestimmte Geforderte zu einer allgemeinen christlichen Tugend geworden. Kl geht aber noch weiter. In Kap. 55 führt er für diese Tugend „Beispiele von Heiden“ an: Daß Könige und Fürsten sich für ihr Volk in den Tod und viele andere für ihre Vaterstadt in die Verbannung begeben hätten („Sie wanderten aus, damit ihre Städte nicht länger mehr an Unruhe litten.“ 55, 1). Dann weist Kl auf Christen, auf „viele unter uns“, die um der Brüder willen Gefangenschaft oder Sklaverei auf sich nahmen (55, 2). Der allgemeine Satz (v 3): „Viele Frauen, durch die göttliche Gnade stark gemacht, haben viele tapfere Taten vollbracht,“ führt die beiden noch nachgetragenen atl Beispiele ein: Judith und Esther retteten ihr Volk dadurch‘ daß sie sich für es „in Gefahr begaben“ (55, 4—6).

Der gegebene Bericht über die Kapitel 51—55 bestätigt das oben Gesagte.

a) Der erste Teil des geschilderten Gedankenganges redet von dem Eingestehen der Schuld als von einer in der christlichen Gemeinde notwendigen und selbstverständlichen Tugend. Am Beispiel wird gezeigt, daß auf ihr Gottes Segen ruht, während ihr Gegenteil, die Verhärtung des Herzens, ins Verderben führt.

β) Der zweite Teil bringt Beispiele für die Liebe zum Volk und den Mut und die Tapferkeit zum Verzicht. Als Erweis dieser allgemeinen Tugenden[1]) wird die speziell geforderte Auswanderung angesehen. Die grundsätzliche Lösung von dem im AT „geoffenbarten" Gesetz ist hier besonders deutlich. Auch die atl Beispiele sagen nur das Allgemeine, für das man aber ebenso „Beispiele von Heiden" haben kann.

γ) In beiden Teilen wird deutlich, daß die Tugenden bezogen sind auf die „Ordnung". Schon vor den beiden Reihen wurde betont, es gehe um die ὁμοφωνία (51, 2). Es muß daran erinnert werden, daß das Bild der Gemeinde vom Gedanken des Kosmos her bestimmt ist, daß sie ist τάξις wie die Heeresordnung. Darum wird die Rotte Korah gewählt, um zu zeigen, was Herzensverhärtung ist. Sie waren στασιάσαντες πρὸς τὸν θεράποντα τοῦ θεοῦ Μωϋσῆν (51, 3).[2]) Auf Ordnung, Ruhe und Frieden der Gemeinde zielt Kl ab. Die Aufrührer sollen deshalb die Gemeinde verlassen, damit die Möglichkeit des Streites ausgeschlossen wird. Liebe zum Volk und Mut zum Verzicht verbinden sich also so, daß der Verzicht um der Ruhe und des Friedens der Gemeinde willen gefordert wird.[3]) Die präzisesten Beispiele hierfür hat Kl in der griechischen Geschichte.[4])

c) Die Priester- und Kultordnung

Neben der Geltendmachung der atl Satzungen und der Anführung der atl Gestalten als Tugendbeispiele wird in den Kapiteln 40—44 auch die atl Priester- und Kultordnung für die Paränese verwendet. In welcher Richtung sie im Sinne des 1. Klbriefes möglicherweise zu verstehen ist, dafür ist uns im Vorangehenden schon ein Fingerzeig gegeben. Dadurch, daß die Rotte Korah als Beispiel für Herzensverhärtung genommen wird, ist ihr Aufruhr gegen Mose (στασιάσαντες) in Parallele gesetzt mit der Stasis der Korinther gegen die „eingesetzten" Presbyter. Tertium comparationis ist zunächst nur die Tatsache des στασιάζειν gegen eine bestehende Ordnung. Darüber hinaus aber scheint doch der Zusammenhang beider Ordnungen noch enger gesehen zu sein: Es handelt sich

---

[1]) Vgl. den Anfang von Kap. 54: τίς οὖν ἐν ὑμῖν γενναῖος; τίς εὔσπλαγχνος; τίς πεπληροφορημένος ἀγάπης;

[2]) Ebenso auch in Kap. 4

[3]) 54, 2: εἰ δι' ἐμὲ στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα, ἐκχωρῶ, ἄπειμι οὗ ἐὰν βούλησθε ... μόνον τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων.

[4]) 55, 1: ἐξεχώρησαν ἰδίων πόλεων, ἵνα μὴ στασιάζωσιν ἐπὶ πλεῖον.

in beiden Fällen um die Gemeinde Gottes und die ihr unmittelbar von Gott gesetzten Führer (Mose ist θεράπων τοῦ θεοῦ). Die Richtung, in der wir das Verständnis des 1. Klbriefes von der atl Priester- und Kultordnung zu suchen hätten, wäre demnach ihre Anwendung auf Kult und Ordnung der christlichen Gemeinde unter dem allgemeinen Gedanken der Ordnung und dem speziellen der Entsprechung zweier Gottesordnungen. Ob und wieweit das der Fall ist, muß eine Analyse der Kapitel 40—44 zeigen.

Das Ziel der Kapitel wird gleich zu Anfang angegeben: ,,Wir müssen in Ordnung (τάξει) alles tun, was der Herr zu festgesetzten Zeiten auszuführen befohlen hat" (40, 1). Der Satz wird 41, 1 wiederholt: ,,Ein jeder von uns, Brüder, möge an seinem Orte (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι) Gott wohlgefallen, indem er ein gutes Gewissen bewahrt und in Ehrfurcht das festgesetzte Maß seines Kultdienstes nicht überschreitet (μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα ἐν σεμνότητι). Dazwischen (40, 2—5) wird von den ,,Opfern und Kultdiensten" geredet. Welche Opfer und Kultdienste gemeint sind, wird deutlich dadurch, daß Kl vorher die Leser anredet als solche, die die Schrift kennen.[1]) Er redet vom atl Opfer und Gottesdienst. Von ihnen wird gesagt, daß Gott sie nicht in Unordnung vollzogen haben will, sondern daß er sie geordnet hat, sowohl was die Zeit angeht, als auch was die sie vollziehenden Personen betrifft. Die Sätze sind so gehalten, daß, wenn man von v 5 absieht, man annehmen könnte, mit dem beschriebenen atl Opfer und Gottesdienst sei unmittelbar der christliche Gottesdienst gemeint:[2]) v 4 redet im Praesens; die atl Opfer erscheinen wenig konkret; außerordentlich stark ist die Heiligkeit dieser Ordnung betont.[3]) Eine derartige Annahme ist aber durch v 5 ausgeschlossen. Die hierarchische Ordnung: Hoherpriester, Priester, Levit und Laie gab es in der alten Kirche nicht. v 5 macht also deutlich, daß für Kl die atl Priesterordnung nicht identisch ist mit der Ämterordnung der Kirche.

Der Gesichtspunkt nun, unter dem die atl Ordnung herangezogen wird, ist ausgedrückt in den beiden Formeln: πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν (40, 1) und ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι (41, 1). Die letzte Formel begegnete uns schon als Skopus in dem Bilde des zu Felde ziehenden Heeres (37, 3). Dennoch bedeutet die atl Kultus- und Priester-

---

[1]) 40, 1: ἐγκεκυφότες εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως.

[2]) Vgl. Knopf (Komm.) z. d. St.

[3]) 40, 3: αὐτὸς ὥρισεν τῇ ὑπερτάτῳ αὐτοῦ βουλήσει, ἵν' ὁσίως πάντα γινόμενα ἐν εὐδοκήσει εὐπρόσδεκτα εἴη τῷ θελήματι αὐτοῦ.

ordnung für die Gemeinde mehr als dieses Bild, dessen reiner Bildcharakter deutlich ist.[1]) In der atl Ordnung handelt es sich nicht um ein Bild, das den Gedanken einer notwendigen, in sich sinnvollen Ordnung nur illustrieren würde, sondern sie ist von Wichtigkeit, weil sie wie die christliche Kultus- und Ämterordnung eine Gottesordnung für den auf ihn gerichteten Dienst ist, für die λειτουργία. Ihre göttliche Stiftung wird ausdrücklich hervorgehoben. Das Bild vom Heer redet auch von προστάγματα, διατασσόμενα, ἐπιτασσόμενα, von ἐπιτελεῖν, aber was dort nur Bild ist, ist hier Wirklichkeit: Anordnung Gottes. Die atl Kultsatzungen sind im einzelnen νόμιμα τοῦ δεσπότου, ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐχέλευσεν, αὐτὸς ὥρισεν (40, 4. 1. 3), was ebenso von der christlichen Kultus- und Ämterordnung ausgesagt wird.

α) Die beide Ordnungen verbindende Formel μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας κανόνα erinnert an Kapitel 20. Dort ist von den „Ordnungen der Winde“ gesagt, daß sie τὴν λειτουργίαν ἀπροσκόπως ἐπιτελοῦσιν (20, 11). Der Ausdruck λειτουργία begreift also dort den gehorsamen Dienst innerhalb der Ordnung der Schöpfung. Auch dort ist von παρεκβαίνειν (v 6) und παρέκβασις (v 3) die Rede. Wenn also die atl Ordnung paränetisch für die christliche Ordnung verwandt wird, so geschieht es deshalb, weil sie den Willen Gottes offenbart, der in der Schöpfung schon offenbar ist, nämlich den Willen Gottes zum Kosmos, d. h. zu der Ordnung, die für den Menschen und alles Geordnete λειτουργία, für Gott εὐεργεσία bedeutet.

β) Wir müssen aber noch einen Schritt weiter gehen. Der Begriff λειτουργία meint im 1. Klbrief im weiten Sinne das gehorsame Eingefügtsein in die kosmische Ordnung, das gehorsame Erfüllen der Ordnung. In diesem Sinne wäre der kultische Dienst ein Teil dieser λειτουργία. Der Begriff ist aber ursprünglich vom Kultischen genommen, und in dieser engeren Bedeutung ist er an unserer Stelle verwandt. Die atl Satzung offenbart also nicht nur allgemein den im Kosmos offenbaren Ordnungswillen Gottes, sondern als Kultussatzung ist sie mit der christlichen Ordnung in besonderer Weise verbunden. Die Parallele ist zunächst allgemeiner Art: Die atl Kultus- und Priestersatzung wäre ein Beispiel, wie Gottes Wille zum Kosmos in der Ordnung der λειτουργία einmal zum Ausdruck gekommen ist, und würde damit beispielhaft zeigen, wie er grundsätzlich in jeder Kultordnung zur Geltung kommen müßte.

γ) Es ist aber zu fragen, ob mit der Parallelsetzung der beiden Ordnungen nicht gleichzeitig die Tendenz gegeben ist, auch in Einzel-

---

[1]) Wrede a. a. O. S. 91

beziehungen diese Parallele aufzuweisen. Eine derartige Vermutung wird durch die Beobachtung gestützt, daß von dem Hohenpriester gesagt ist, ihm seien die λειτουργίαι gegeben, während den Leviten die διακονίαι oblägen. Es ist möglich, daß hier die christliche Ordnung zur Verdeutlichung der atl Ordnung herangezogen ist, d. h., daß die Ausdrücke nur besagen wollen, der Hohepriester habe den höheren und der Levit den geringeren Dienst. Es ist aber zum mindesten hierin der Ansatz verborgen, daß sich das Verhältnis umkehrt, der Ansatz zur „christlichen", „kirchenrechtlichen" Ausdeutung der atl Kultus- und Priestersatzung.

Wir fahren in unserer Analyse fort.

Kapitel 41, 2. 3 wird noch einmal die atl Opferordnung mit dem gleichen Ziel herangezogen. Zuerst werden die gebräuchlichsten Opferarten des AT angeführt. Wenn von allen fünf genannten Arten gesagt wird οὐ πανταχοῦ. . . ἀλλ' ἢ ἐν 'Ιηρουσαλὴμ μόνῃ, so bekommt dieses „allein" besonderes Gewicht. Es wird noch einmal wiederholt: κἀκεῖ δὲ οὐκ ἐν παντὶ τόπῳ προσφέρεται, ἀλλ' ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ πρὸς τὸ θυσιαστήριον. Auch das andere, was an den Bestimmungen der atl Kultsatzung in Kap. 41 hervorgehoben war, daß sie genau regele, durch wen die Opfer zu vollziehen seien, wird hier noch einmal nachdrücklicher gesagt: Es geschieht nur durch den Hohenpriester und seine λειτουργοί. Das „nur" wird unterstrichen dadurch, daß gesagt wird, die vom Volk gebrachte Opfergabe müsse erst von diesem genehmigt werden (μωμοσκοπηθὲν τὸ προσφερόμενον). Damit, daß in v 3 noch gesagt ist, auf der Verletzung der atl Opferordnung stehe die Todesstrafe, ist auch die Heiligkeit dieser Ordnung noch einmal eindrücklich gemacht.

Der Fortschritt dieses Abschnittes gegenüber dem vorigen besteht darin, daß nicht mehr nur gesagt wird, Gott habe den Kult in ganz bestimmter Weise geordnet, was seinen Ort und die ihn vollziehenden Personen betrifft. Vielmehr ist jetzt genau bestimmt: Nur an einem Ort darf geopfert werden, in Jerusalem, und nur vom Hohenpriester und den anderen λειτουργοί darf das Opfer vollzogen werden. Es liegt nahe, hierin eine Bestätigung unserer Vermutung zu sehen. Nicht nur allgemein als Beispiel einer sakrosankten Kultordnung gilt die atl Priester- und Kultordnung für den Vf, sondern sie ist auch im einzelnen maßgebend, insofern sie bestimmt, daß die λειτουργία nur an einem Ort und nur durch die ausdrücklich zu dieser λειτουργία verordneten Personen (λειτουργοί) vollzogen werden darf.[1]) Dabei bleibt deutlich, daß von Identität nicht geredet werden darf. (Es ist nicht Meinung des Vf,

---

[1]) Vgl. zum Vorhergehenden Lütgert a. a. O. S. 60 ff.

daß nur in Jerusalem Gottesdienst gefeiert werden dürfe). Aber die Tendenz ist unverkennbar, die Gültigkeit der atl Priester- und Kultordnung auf den ganzen Bereich des christlichen Kultus und der Ordnung der christlichen Kirche auszudehnen, d. h. unter der atl Ordnung einfach (mit Hilfe von Umdeutung) die christliche Ordnung zu verstehen. Die Tendenz kann wirklich werden, sobald das geschichtliche Moment in der atl Ordnung nicht mehr gesehen wird.

Der 1. Klbrief aber setzt die atl und die christliche Ordnung noch deutlich als zwei verschiedene Ordnungen voneinander ab. Diesen Sinn hat der letzte Vers von Kap. 41: „Seht zu, Brüder! In dem Maße wir einer größeren Erkenntnis gewürdigt worden sind, sind wir auch einer größeren Gefahr ausgesetzt.“ Er ist zu verstehen als Übergang zu Kap. 42.[1] Die darin gegebene Beschreibung der Einsetzung der Bischöfe und Diakone für die Kirche erhält durch diesen Übergang von vornherein ein ganz starkes Gewicht: Wenn schon auf dem Verstoß gegen die atl Ordnung Todesstrafe steht, wieviel gefährlicher ist es, die apostolische Ordnung zu verletzen!

In Kap. 42 wird nun ausdrücklich die christliche Ämterordnung genannt. In der christlichen Kirche gibt es Bischöfe und Diakone. Die göttliche Legitimation dieser Ordnung wird zunächst erwiesen auf Grund ihrer Entstehung (vv 1—4): Gott hat den Christus gesandt. Christus hat den Aposteln das Evangelium übergeben, damit sie es nach seiner Auferstehung verkündigten. Das alles ist εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ (42, 2). In Erfüllung dieser Sendung haben die Apostel „ihre Erstlinge nach Prüfung durch den Geist zu Bischöfen und Diakonen eingesetzt

[1]) Die überlieferte Kapiteleinteilung versteht den Satz als Abschluß des Vorhergehenden. Es wird herausgestellt, was man an dem vorher Berichteten „sehen“ kann. In diesem Sinne ist ὁρᾶτε tatsächlich an den meisten Stellen gebracht (4, 7; 12, 8; 16, 17; 23, 4; 50, 1). Und die Kommentatoren verstehen es, nach den Übersetzungen zu urteilen, auch so. In den Kommentaren selbst findet sich darüber nichts. Ebenso zieht Goodspeed (Index patristicus) dieses ὁρᾶτε zu den obengenannten Stellen. Das Verständnis der Stelle bietet aber dann Schwierigkeiten. In diesem Falle müßte man den Vers als einen allgemeinen Satz verstehen, der durch das Vorhergehende illustriert ist. Eine gewisse Härte wäre dabei schon, daß die 1. pl mit „man“ übersetzt werden müßte. Sehr viel schwerwiegender aber ist, daß das τοσούτῳ μᾶλλον, auf das hier alles ankommt, durch das Vorhergehende nicht einsichtig gemacht worden ist. Von einer Gegenüberstellung größerer und geringerer Erkenntnisgabe war noch gar nicht die Rede. Die Schwierigkeiten lösen sich bei der oben gegebenen Übersetzung. Sie rechtfertigt sich außerdem noch durch das Kolon hinter ἀδελφοί, an welcher Stelle sonst ein Komma stehen müßte, und durch die Parallele 21, 1: ὁρᾶτε, ἀγαπητοί, μὴ αἱ εὐεργεσίαι αὐτοῦ ··· γένωνται εἰς κρίμα ἡμῖν.

für die, die noch gläubig werden würden“ (42,4). Also ist über die göttliche Einsetzung dieser Ordnung kein Streit mehr möglich. Zum Überfluß fügt Kl noch in v 5 einen Schriftbeweis hinzu: „Seit langen Zeiten stand von Bischöfen und Diakonen geschrieben.“ Zum Schriftbeweis dient Jes 60, 17, ungenau nach dem Gedächtnis zitiert (οὕτως γάρ που λέγει ἡγραφή). Der Schriftbeweis zeigt wieder sehr deutlich, daß Kl die christliche Ämterordnung von der atl Ordnung unterscheidet. Täte er das nicht, dann hätte es keines besonderen Schriftbeweises mehr bedurft. Weil aber die atl Priesterordnung nur indirekt anwendbar ist, darum ist noch ein Schriftwort nötig, das die christliche Ordnung unmittelbar weissagt und damit legitimiert. Im Zitat selbst kommt dieser Tatbestand darin zum Ausdruck, daß von „ihren“ Bischöfen und Diakonen geredet wird (gegenüber ἄρχοντάς σου und ἐπισκόπους σου in LXX).[1])

Zeigten die Kapitel 40 und 41 die Zusammengehörigkeit von atl und christlicher Ordnung — eine Zusammengehörigkeit, die den Ansatz zu weiterer Entwicklung in sich trägt —, so entnahmen wir Kapitel 42 (einschließlich 41, 4), daß beide Ordnungen von Kl deutlich unterschieden und voneinander abgesetzt werden. Dabei war 41, 4 gesagt, der christlichen Kirche sei „größere Erkenntnis“ gegeben. Selbstverständlich bezieht sich diese Erkenntnis auf den verhandelten Gegenstand, auf die λειτουργία, auf das von Gott geordnete Leben der Gemeinde, auf den ihr befohlenen Gottesdienst. Worin der Unterschied der Erkenntnis besteht, wird hier nicht gesagt.

Die folgenden Kapitel stellen wieder eine Parallelität zwischen atl und christlicher Ordnung fest. Die göttliche Stiftung der Ämter der Bischöfe und Diakone war unbestreitbar erwiesen. Fraglich konnte noch erscheinen, ob damit auch die jeweiligen Inhaber der Ämter göttlich legitimiert seien. Die Antwort auf diese Frage geben die Kapitel 43—44.

43, 1 bildet die Anknüpfung. War vorher von der Entstehung der christlichen Ämter die Rede, so wird jetzt gesagt: Diese Ämter sind nicht nur in der Schrift geweissagt, sondern es haben auch die geschilderte Art ihrer Entstehung und ihre Geschichte in der Entstehung und Geschichte der atl Priesterordnung ihre Parallele. So, wie die Apostel Christi im Auftrag Gottes Bischöfe und Diakone einsetzten, so hat Mose

---

[1]) Jes 60, 17 LXX: καὶ δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ. Bei der gedächtnismäßigen Zitierung formt sich das Wort von dem her, was zu beweisen war: καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει. Vgl. hierzu auch Wrede a. a. O. S. 91.

(ὁ μακάριος πιστὸς θεράπων ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ), was ihm aufgetragen war, als Gesetz verordnet und aufgeschrieben. Die Parallele in der Geschichte beider Ordnungen ist, daß ihretwegen Streit entstand. 43, 2—6 schildert die Erledigung des Streites um die von Mose gegebene Ordnung. Kap. 44 redet von dem Streit in der christlichen Gemeinde. Wir können gleich beides miteinander besprechen.

Der im AT erzählte Streit war ein Aufstand aus Eifersucht wegen der Ehre, die mit dem Recht zur Ausübung der λειτουργία verbunden war.[1]) In genauer Parallele ist der Streit in der christlichen Gemeinde „Zank um den Namen des Bischofsamtes". Man hat diejenigen abgesetzt, die nach der apostolischen Ordnung die λειτουργία auszuüben, die „Opfer darzubringen" hatten.[2]) Im AT wird der „Streit um das Priestertum" entschieden durch ein von Mose veranlaßtes Gotteswunder, durch das Grünen des Stabes Aarons (Nu 17). Das Wunder wurde von Mose veranlaßt, damit vor ganz Israel das Vorrecht der Aaroniten erwiesen sei, ἵνα μὴ ἀκαταστασία γένηται ἐν τῷ Ἰσραήλ (43, 6). Von Mose ist gesagt, daß ihm der Ausgang des Gottesgerichtes vorher nicht zweifelhaft war: „Er wußte es" (ᾔδει). Auch die Apostel hatten ein Wissen. Sie hatten erfahren — es war ihnen vorher genau kundgetan —, daß dieser Zank kommen würde.[3]) Daher erübrigt sich für Kl die Veranlassung eines Gotteswunders. Denn die Bestimmungen der Apostel sind infolge ihres Vorherwissens auch über den Tod der von ihnen selbst eingesetzten ersten Bischöfe hinaus so genau, daß das Unrecht einer sich trotzdem erhebenden Stasis von vornherein allen einleuchtend sein sollte. Kl würde gegen eine Absetzung solcher, die ihr Amt nicht recht verwaltet haben, nichts einzuwenden haben. Da ein solcher Fall aber nach seinem Urteil in Korinth nicht vorliegt, ist über die dortigen Empörer das Urteil gesprochen. Ihre Empörung ist ἁμαρτία οὐ μικρά (44, 4).

Die Gegenüberstellung in den beiden Kapiteln gestattet noch eine Beobachtung: Die beiden Kapitel entsprechen sich darin, daß im ersten nur von Priestern, im zweiten nur von Bischöfen die Rede ist. Die Ausdrücke ἱερωσύνη einerseits und ἐπισκοπή andererseits sind so zu verstehen. Wie das Gotteswunder auf die Leviten keine Rücksicht nimmt, sondern nur das Recht der Aaroniten, der Priester, erweist, so

---

[1]) 43, 2: ζήλου ἐμπεσόντος περὶ τῆς ἱερωσύνης καὶ στασιαζουσῶν τῶν φυλῶν ὁποία αὐτῶν εἴη τῷ ἐνδόξῳ ὀνόματι κεκοσμημένη.

[2]) 44, 1: ἔρις ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. 44, 3. 6: λειτουργία. 44, 4: τοὺς προσενεγκότας τὰ δῶρα. 44, 3: λειτουργήσαντες. Die Parallele ist ganz deutlich. ζῆλος, ἔρις, στάσις, στασιάζειν sind die immer wiederkehrenden Termini.

[3]) 44, 1: ἔγνωσαν; 44, 2: πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν.

nimmt Kap. 44 auf die Diakone keine Rücksicht. Es spricht nur von den λειτουργοί, worunter die Bischöfe zu verstehen sind. Es ist zu erinnern an die oben gemachte Beobachtung (40, 5): Dem Hohenpriester zusammen mit den übrigen λειτουργοί (41, 2: διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν προειρημένων λειτουργῶν) sind die λειτουργίαι übertragen, während den Leviten die διακονίαι obliegen. Unsere daran anschließende Vermutung erhält also hier die Bestätigung: Nicht nur die Tatsache des von Gott Geordnet-seins der atl Priestersatzung läßt diese für die christlichen Ämter wichtig sein, sondern ihre Vorbildlichkeit besteht auch in der dreifachen Gliederung der Gemeinde: Priester, Leviten, Laien. Ihr entspricht die Gliederung der christlichen Gemeinde: Bischöfe, Diakone, Laien.[1])

Wir fassen die Ergebnisse unserer Analyse der Kapitel 40—44 zusammen:

1. Auch diese Kapitel beziehen sich auf die sittliche Bewegung der Gemeinde, deren Motiv der gütige Schöpferwille Gottes ist. Auch sie leiten an zum gehorsamen Sicheinfügen in den Kosmos, in die Ordnungen Gottes, um darin Gottes Wohltaten zu empfangen.

2. Die Stelle, an der das Sicheinfügen akut wird, ist hier das von Gott geordnete Leben der Gemeinde, ist die göttliche Regelung ihres auf ihn gerichteten Dienstes, ist die auf Christus und Gott selbst zurückgehende apostolische Kultus- und Ämterordnung. Durch sie sind der Gemeinde Bischöfe und Diakone gesetzt. Der Gemeinde gebührt der Gehorsam. Die Leitung des Gottesdienstes ist in die Hand der Bischöfe gelegt. Die Diakone sind zwar als Diener der Bischöfe mit ihnen aus der Gemeinde herausgehoben. Sie sind aber doch nicht mehr als nur Diener der Bischöfe. Die λειτουργία obliegt ihnen nicht. Diese Ordnung steht als apostolische Satzung einfach über der Gemeinde. Sie ist ein Teil der kosmischen Ordnung Gottes. In diesem Sinne ist von ihrer Stiftung geredet: Damit, daß sie so gestiftet ist, ist sie unbestreitbar legitimiert. So ist auch der Schriftbeweis einfach als Satzung zu verstehen.

---

[1]) Daß der Hohepriester aus der Schar der übrigen Priester herausragt, ergibt keinen wesentlichen Unterschied. Darum kann Kl überall von den Bischöfen (im Plural) reden. Ob Kl auch Gemeindeverhältnisse kannte, wo aus dem Kreis der Bischöfe einer herausragte, ist nicht zu erschließen. Jedenfalls würde eine Parallelisierung dieses „Erzbischofs“ mit dem Hohenpriester gehemmt sein durch die als Formel tradierte Bezeichnung Christi als Hohenpriester. Vgl. die w. u. angegebenen Stellen.

3. Aber so, wie es bei den „Satzungen" nicht bei der reinen Kontingenz bleibt, so auch hier nicht. Nicht nur ein Teil der kosmischen Ordnung ist die apostolische Satzung, sondern sie ist zugleich ihr Abbild. Sie ordnet die Gemeinde so, daß diese ein „Kosmos" ist. Weil sie jeden einzelnen an die ihm gebührende Stelle stellt, gibt sie der Gemeinde die ὁμόνοια.

4. Auf diesem Hintergrund ist die Geltendmachung der atl Priester- und Kultordnung zu verstehen. Sie ist ὑπόδειγμα wie die Tugendbeispiele. Sie ist Beispiel einer Kultus- und Ämterordnung, die Abbild der kosmischen Ordnung Gottes ist. Sofern sie nur das ist, nur Beispiel, bleibt der historische Abstand von der christlichen Ordnung, für die sie Beispiel sein soll, gewahrt. In ihr findet Kl vorgezeichnet, in welcher Weise der im Kosmos offenbare Wille sich in Kult und Ordnung der Gemeinde einmal ausgewirkt hat. Ihre Anwendung auf die christliche Ordnung kann von hier aus gesehen nur die des Analogieschlusses sein.[1])

5. Nun war ganz offenbar mit dieser Anwendung der Ansatz zu einer weiteren Entwicklung gegeben: Die Tendenz, das Beispiel selbst zur Satzung werden zu lassen. Der Übergang vom einen zum andern ist dabei fließend. Je mehr die Analogie zu einer durchgehenden Parallelität beider Ordnungen wird, desto mehr wird die atl Ordnung zu der für die christliche Kirche ohne weiteres gültigen Satzung, desto mehr ist sie nicht mehr nur als Beispiel zu verwendendes Abbild, sondern als „christliche" Ämter- und Kultsatzung wiederum auch ein Teil der kosmischen Ordnung Gottes. Wir beobachteten den Beginn einer christlich-kirchenrechtlichen Anwendung in der Parallelität der dreifachen Gliederung der Gemeinde, in der beiderseitigen Zuordnung der zweiten Gruppe zur ersten (der Diakone zu den Bischöfen bzw. der Leviten zu den Priestern) mit der Beschränkung des Rechtes zur Ausübung der λειτουργία auf die erste Gruppe und in der Zentralisation des Gottesdienstes (nur an einem Ort).

Daß im 1. Klbrief trotz dieser Ansätze die Unterscheidung beider Ordnungen deutlich bleibt, das bewirkt, wie wir sahen, das Kl sichtbare geschichtliche Moment in der atl Satzung. Sie bleibt für ihn die früher einmal für Israel gültig gewesene Satzung, die sich nicht unmittelbar für die christliche Kirche verwenden läßt. Damit sind wir auf die letzte der für das Verständnis des AT wichtigen Fragen gestoßen: Wie beurteilt der 1. Klbrief die atl Offenbarungsgeschichte? Wir werden sie in bezug auf die drei erörterten Gebiete der Anwendung des AT zu stellen haben.

---

[1]) Wrede a. a. O. S. 91. Harnack, Einführung S. 69.

d) Die Offenbarungsgeschichte des AT

α) Wir beginnen wieder mit den atl Satzungen. Diese werden in der Paränese des Kl als für die christliche Gemeinde unmittelbar gültige Satzungen verwandt. Sie treten als Worte des Kyrios in eine Reihe mit den überlieferten Herrenworten, offenbaren wie diese den gütigen Vaterwillen des Schöpfers, der seine Kinder die Wege des Segens lehrt.[1]) In welchem Verhältnis bei dieser grundsätzlichen Gleichheit die Herrenworte zu den atl Worten stehen, zeigt die Zusammenstellung von beiden in den Kapiteln 13—15. Diese bilden die Einleitung zu der die christliche Tugend der ταπεινοφροσύνη illustrierenden Beispiele. Die atl Worte werden eingeführt mit den Formeln: λέγει γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (13, 1); φησὶν γὰρ ὁ ἅγιος λόγος (13, 3); γέγραπται γάρ (14, 4); λέγει γάρ που . . . καὶ πάλιν . . . καὶ πάλιν λέγει . . . καὶ πάλιν (15, 2. 3. 4. 5). Demgegenüber lautet die Einführungsformel der Herrenworte: μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οὓς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν· οὕτως γὰρ εἶπεν (13, 1. 2). Sie weden nachher noch ἁγιοπρεπεῖς λόγοι genannt (13, 3). Die Gegenüberstellung zeigt ein gewisses Herausgehobensein der Herrenworte. Aber das ist nicht grundsätzlicher Art. Denn sowohl der Inhalt[2]) als auch die Autorität und Verbindlichkeit[3]) der Worte sind dieselben. Die Heraushebung der Herrenworte durch μάλιστα zeigt nur, daß der Gemeinde ihr eigener Anfang noch bewußt ist. Sie weiß, daß sie erst durch die Christusverkündigung die „Wege des Segens" kennt. Das gibt den ihr überlieferten Herrenworten eine besondere Würde, auch wenn sie grundsätzlich auf gleicher Ebene mit den atl Worten stehen.[4])

Demnach erscheinen die atl Satzungen nicht in eine besondere, von der Christusoffenbarung unterschiedene Offenbarungsgeschichte eingebettet. Sondern sie sind neben dem tradierten mündlichen Wort des Mensch gewordenen Kyrios das „seit langen Zeiten niederge-

---

[1]) 22, 1 vor der Zitierung von Ps 34, 12—18 und Ps 32, 1: αὐτὸς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὕτως προσκαλεῖται ἡμᾶς.

[2]) Unmittelbar nachdem vom Gehorsam gegen seine (des Christus) „heiligen Worte" die Rede war, wird der Inhalt des Herrenwortes mit einem atl Wort wiederholt (13, 3): φησὶν γὰρ ὁ ἅγιος λόγος.

[3]) Das atl Wort ist als Wort des Heiligen Geistes eingeführt.

[4]) Auch Harnack (Einführung S. 74 Anm. 1) findet in μάλιστα keine Überordnung des Herrenwortes über das Schriftwort. Er versteht es als Hinweis darauf, daß „das Herrenwort besonders deutlich und schlagend" wäre. Obige in Verbindung mit v 3 (ἁγιοπρεπεῖς λόγοι) gegebene Deutung scheint uns dem Tatbestand eher zu entsprechen.

schriebene“ (42, 4) Wort des ewigen Kyrios. Beide offenbaren — und zwar, was Inhalt und Autorität der Offenbarung betrifft, in gleicher Weise — den im Kosmos offenbaren Gotteswillen.

β) Die gleiche Voraussetzung hatte die Heranziehung der atl Tugendbilder. Auch in ihnen fand Kl diesen offenbaren Willen geoffenbart. Aber in dem Maße, als es sich um echte Beispiele handelt, wird hinter dem In-der-Schrift-geoffenbart-sein die atl Geschichte sichtbar. Segen der Tugend und Fluch der Untugend wollen ja im Leben selbst „gesehen“ sein.[1]) Darum wird hier die Geschichte zur Offenbarung. In welchem Sinne sie das nach dem 1. Klbrief ist, werden wir zu untersuchen haben. Wir erhalten dann gleichzeitig Antwort auf die Frage, welches Urteil über die atl Offenbarungsgeschichte in seiner Verwendung der im AT erzählten Geschichte enthalten ist.

Wir beobachten zunächst einen ungeheuer reichen Gebrauch atl Geschichten. Und zwar werden sie meist nicht als einzelne Episoden wiedererzählt, sondern sie stehen — teils mit wenigen Strichen gezeichnet, teils ausführlich erzählt, teils nur angedeutet — in verschiedenen Geschichtenreihen. Dabei folgt Kl innerhalb der einzelnen Reihen jedesmal dem Gang der ganzen atl Geschichte.[2]) Wir gehen noch einmal einer solchen Geschichtenreihe nach, diesmal mit der besonderen Frage nach dem darin enthaltenen Urteil über die Geschichte, speziell über die atl Offenbarungsgeschichte.

Nach der Erinnerung an den früheren guten Zustand der korinthischen Gemeinde in Kap. 2 schildert das 3. Kapitel den Umschwung und seine Folgen. Wir hatten diesem Abschnitt zu Anfang entnommen, wie im Sinne des 1. Klbriefes der Mensch außer Christus zu charakterisieren sei. Als erstes ist ζῆλος genannt, darauf läuft der Abschnitt auch wieder hinaus.[3]) ζῆλος ist also eine Art Gesamtbegriff, ist Zentralbegriff des verwerflichen Verhaltens, wie δικαιοσύνη und εἰρήνη (3, 4) Zentralbegriffe des rechten Verhaltens sind.

---

[1]) Vgl. das Vorkommen von ὁρᾶτε! 4, 7; 12, 8; 16, 17; 23, 4; 50, 1.

[2]) Die Reihen: 1.) Kap. 4 ff Kains Brudermord, Jakobs Flucht vor Esau, Josephs Verschickung nach Ägypten, die Flucht des Mose vor Pharao, Vorkommnisse während des Wüstenzuges (Aaron und Mirjam, Datan und Abiron), Davids Flucht vor Saul. 2.) 7, 5 ff Noah, Jona. 3.) 9, 2—4 Henoch, Noah. 4.) Kap. 10 Abraham, Kap. 11 ff Lots Errettung, Lots Weib, die Hure Rahab. 5.) 17, 1 die „Propheten“ Elia, Elisa, Hesekiel. 6.) 17, 2—Kap. 18 Abraham, Hiob, Mose, David. 7.) Kap. 31 Abrahams Glaubensgerechtigkeit, Isaaks Opferung, Jakobs Flucht zu Laban, der Aufbau seiner Familie zum Zwölfstämmevolk. 8.) 45, 6. 7 Daniel in der Löwengrube, die drei Männer im feurigen Ofen. 9.) 51—52 die Rotte Korah, Verstockung Pharaos und Untergang der Ägypter im Roten Meer. 10.) 53—55 das Fürbittengebet des Mose, Judith und Esther.

[3]) 3, 2: ἐκ τούτου ζῆλος καὶ φθόνος, ἔρις καὶ στάσις. 3, 4: ζῆλον ἄδικον καὶ ἀσεβῆ ἀνειληφότας.

Die die Beispielreihe für ζῆλος einleitende Aussage ist, durch ihn sei der Tod in die Welt gekommen (3, 4). Wie ist sie zu verstehen? Wir haben zwei Parallelen: Sap 2, 24 und Rö 5, 12. In der Sap-Stelle ist eine Aussage über den Tod gemacht, über sein Verhältnis zur Schöpfung Gottes. Der Tod offenbart die Macht des in der Welt gegen den Schöpfer streitenden Teufels. Denn ursprünglich war der Mensch zur ἀφθαρσία bestimmt. „Durch den Neid des Teufels aber kam der Tod in die Welt." Über ihn wird jetzt das Doppelte ausgesagt: Er hat reale Macht über die, die dem Teufel angehören, während der Tod der Gerechten nur Schein ist, in Wirklichkeit sind sie unsterblich. Was den Anschein des Todes hat, ist bei ihnen Übergang zum vollkommenen Leben.[1]) — Auch die paulinische Parallele stellt den Tod in Gegensatz zur ursprünglichen Schöpfung Gottes. Der Unterschied aber zu Sap 2, 24 besteht in zwei Punkten: 1. Sie betont stärker den auch dort vorausgesetzten Zusammenhang zwischen Tod und Sünde: Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod. 2. Sie bestreitet, daß es Menschen gebe, die durch ihre eigene Gerechtigkeit dem Tode entnommen seien: Vielmehr ist der Tod auf alle durchgedrungen auf Grund davon, daß alle sündigten (Rö 5, 12). — Das Gemeinsame beider Stellen ist, daß sie dieser einen Tat eine die ganze weitere Geschichte der Welt bestimmende Folge zuschreiben. In Sap Sal in ihrer Tiefe nicht erkannt, im Römerbrief in ihrer ganzen Wirklichkeit beschrieben: Die infolge der Übertretung des einen Menschen angetretene Herrschaftsmacht des Todes (ἐβασίλευσεν) konnte nur gebrochen werden durch die Rechttat des einen Menschen, des Christus.

Auf Grund dieser Parallelen müßten wir vermuten, daß auch Kl der Tat, die mit ζῆλος gemeint ist, geschichtsbestimmende Macht zuschriebe. Wie aus Kap. 4,1-7 hervorgeht, ist das aber nicht der Fall. Dort wird die Geschichte von Kains Brudermord erzählt (Gen 4, 3—8 fast wörtlich LXX). Schon daß Kl nicht wie Sap 2 auf die Verführung der Eva durch die Schlange oder wie Rö 5 auf die Sünde Adams zurückgeht, nimmt Wunder, da im biblischen Bericht Kains Brudermord deutlich nur als Konsequenz der Sünde Adams erscheint. Den Schlüssel bietet der (4, 7) aus der Geschichte gezogene Schluß: ὁρᾶτε, ἀδελφοί, ζῆλος καὶ φθόνος ἀδελφοκτονίαν κατειργάσατο, d. h. die Geschichte von Kains Brudermord zeigt, daß dort, wo zum erstenmal in der Geschichte der Menschheit der Tod — ein Brudermord! — erscheint, ζῆλος seine Ursache ist. Das verdeutlicht die Gefährlichkeit und Verwerflichkeit dieses Lasters ganz ungemein. Darum wird diese Geschichte auch so ausführlich wiedergegeben im Gegensatz zu nur kurzer Erwähnung weiterer Geschichten. Man wird aber nur mit großem Vorbehalt von „grundlegender Wichtigkeit" (Knopf z. d. St.) der ausführlich berichteten Geschichte reden dürfen. Besonders wichtig ist sie dem Vf deshalb, weil nach ihr gleich der erste Tod durch ζῆλος verursacht war. Ja mit ihr ist auch gesagt, daß ζῆλος irgendwie immer den Tod mit sich führt.[2]) Aber einen offenbarungsgeschichtlich bestimmten und bestimmenden Ort hat diese Eifersuchtstat nicht.

---

[1]) Der ganze Zusammenhang Sap 2, 23—3, 4: ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσιν δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες. δικαίων δὲ ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ, καὶ οὐ μὴ ἅψηται αὐτῶν βάσανος. ἔδοξαν ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων τεθνάναι ··· οἱ δέ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ ··· ἡ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης.

[2]) 9, 1: τὸ εἰς θάνατον ἄγον ζῆλος.

Die weiteren in Kap. 4, 8—13 erwähnten oder wiedererzählten atl Geschichten sind in ihrem reinen Beispielcharakter deutlich. Kl hat lauter solche Geschichten zusammengestellt, in denen ζῆλος die Ursache für Störung des Friedens ist. Was in der korinthischen Gemeinde geschehen war, daß „Gerechtigkeit und Frieden" schwanden, hat sich nach diesen Beispielen also immer schon von Anfang der Menschheit an in der Geschichte als Folge von ζῆλος gezeigt. So allgemein sind die Episoden zu verstehen. Als Beispiele aus der Geschichte zeigen sie das, was grundsätzlich überall aufgewiesen werden kann.

Dennoch verraten einige Ausdrücke, daß die bisherigen Episoden einer Geschichte entnommen sind, die irgendwie von der allgemeinen Geschichte abzuheben ist: Jakob wird ὁ πατὴρ ἡμῶν genannt (4, 8); Mose ist θεράπων τοῦ θεοῦ (4, 12); daß David wegen ζῆλος nicht nur von den Fremdstämmigen Neid ertragen mußte, sondern deswegen auch von Saul, dem Könige Israels, verfolgt wurde, hebt Israel von den Fremdstämmigen ab: Bei diesen ist es allenfalls verständlich, bei dem Könige Israels unbegreiflich. Es ist also die atl Geschichte — sie ist Geschichte Israels — von der allgemeinen Geschichte dadurch abgehoben, daß sich die Kirche mit den Männern des AT und mit Israel in einer gewissen Kontinuität stehen sieht. Sie unterscheidet das Israel des AT von der Welt offenbar in gleicher Weise, wie sie sich selbst von ihr unterscheidet, daß nämlich Israel wie der Kirche der offenbare Wille Gottes noch besonders geoffenbart ist. Darum zeigen die atl Beispiele nichts, was nicht überall gezeigt werden könnte, und haben doch für die Kirche eine größere Dignität.

Kap. 5—6, 2 stellt Kl neben die atl Geschichten das seinen Lesern unmittelbar vor Augen liegende Geschehen. Auch in der kurzen Geschichte der christlichen Gemeinden finden sich schon Beispiele dafür, daß ζῆλος Unheil anrichtet. Für uns ist der sie einführende Vers wichtig (5, 1): ἀλλ' ἵνα τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων παυσώμεθα, ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς · λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα. Dreierlei ist der Formel zu entnehmen: 1. Das zweimalige Stichwort ὑπόδειγμα verbindet die beiden Reihen. Es handelt sich auch in dem Folgenden nur um Beispiele. Nichts anderes und nicht mehr als die atl Geschichten sollen diese Begebenheiten aus der Geschichte der christlichen Gemeinden sagen. 2. Dennoch sind sie von den atl Geschichten deutlich abgesetzt. Jetzt will Kl Beispiele anführen, die kürzlich (ἔγγιστα) geschehen sind. Bisher hatte er nur ἀρχαῖα ὑποδείγματα, Beispiele aus der Vorzeit. Irgendwelche Bezogenheit der „Vorzeit" auf die jetzige Zeit ist mit ἀρχαῖα nicht ausgesagt, nur daß es Beispiele „von früher" sind. 3. Im Zusammenhang mit der Nähe des Geschehens sind die christlichen Beispiele auch durch eine besondere Würde ausgezeichnet, sie sind γενναῖα ὑποδείγματα.[1]) Ein grundsätzlicher Unterschied ist dadurch zwischen den beiden Reihen nicht gesetzt.[2])

---

[1]) Vgl. die entsprechende Beobachtung bei dem Verhältnis von atl Satzung und Herrenwort.

[2]) Die Beispielreihe selbst illustriert diesen Punkt. Die Martyrien der Apostel Petrus und Paulus werden in Kap. 5 und die Christenverfolgungen summarisch in 6, 1—2 zu Beispielen genommen. Die Furchtbarkeit des Erlebten zittert nach, aber der Glanz des Martyriums überstrahlt alles andere. Dadurch ist Paulus ὑπομονῆς μέγιστος ὑπογραμμός (5, 7) geworden, sie alle ein ὑπόδειγμα κάλλιστον (6, 1). Es schiebt sich ein, was über die Sendung der beiden Apostel zu sagen war. Das Ge-

Ohne Übergang schließen sich an die summarische Erinnerung an die Christenverfolgungen (6, 1. 2) noch zwei ganz allgemeine Aussagen: „ζῆλος entfremdete Frauen ihren Männern“ (v 3), und: „ζῆλος und ἔρις haben große Städte zerstört und gewaltige Völker ausgewurzelt“ (v 4). Diese letzten auf die profane Geschichte hinweisenden Sätze zeigen sehr deutlich, worauf es Kl in der ganzen Reihe ankam. Er wollte zeigen, daß ζῆλος ein verwerfliches Laster sei, das überall Schaden und Unheil angerichtet habe. In v 3 ist dazu noch gesagt, dadurch sei gegen das Wort „unseres Vaters Adam“ verstoßen: Dies ist Fleisch von meinem Fleisch und Bein von meinem Bein. —

Indem wir die Ergebnisse der Analyse der ersten Beispielreihe zusammenfassen, überblicken wir gleichzeitig das Ganze des 1. Klbriefes. Eine Reihe noch heranzuziehender Aussagen läßt die Linien noch schärfer heraustreten.

α') Wie im Kosmos die Güte Gottes und sein Gesetz offenbar ist, so ist in der Geschichte (ganz allgemein verstanden) die Schlechtigkeit der mit dem Fluche Gottes beladenen Untugend und der Wert und der Segen der Tugend offenbar. Die Geschichte ist wie der Kosmos Offenbarung Gottes, seiner Ordnungen und seiner Wohltaten.

β') Aus der allgemeinen Geschichte heben sich für Kl zweierlei Geschehen besonders heraus: die atl Geschichte und die Geschichte der christlichen Kirche. Das Verhältnis beider zueinander ist nach zwei Seiten zu bestimmen: Einerseits bezieht sich die Kirche auf das atl Geschehen als auf ihren Ursprung. Im AT ist von den Vätern der Kirche erzählt.[1] Andererseits ist die atl Geschichte in die christliche Geschichte hineinbezogen. Sie liegt in einer Ebene mit dem gegenwärtigen Geschehen in der Kirche, ist dasselbe, ist „christliches“ Geschehen.[2] Die Frommen

---

schehen steht mit ganz anderer Lebendigkeit vor den Augen des Vf als die atl Geschichten. Die Bilder der Apostel und Märtyrer sind schon in einem ganz anderen Sinne der Gemeinde als Vorbilder eingeprägt. Dennoch hält Kl auch hier den Skopus fest: διὰ ζῆλον καὶ φθόνον (5, 2), διὰ ζῆλον ἄδικον (5, 4), διὰ ζῆλον καὶ ἔριν (5, 5), διὰ ζῆλος (6, 1) διὰ ζῆλος (6, 2).

[1] 6, 3; 4, 8; 30, 7; 31, 2; 60, 4; 62, 2.

[2] Hierher gehört die Schilderung der „Frommen“ des AT. Sie sind mit Prädikaten versehen, die sie in die Nähe Gottes rücken. Ihre Frömmigkeit ist unmittelbar Vorbild für die Gemeinde. Ihr Dienst ist Gottesdienst, gültig für die Kirche aller Zeiten: Abraham, φίλος τοῦ θεοῦ 17, 2, vgl. auch 10, 1; Hiob, δίκαιος καὶ ἄμεμπτος 17, 3; Mose, πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ 17, 5, auch 4, 12; 51, 3. 5: θεράπων τοῦ θεοῦ und 43, 1: πιστὸς θεράπων ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ; David (Ps 89, 21), 18, 1; auch 52, 2: ὁ ἐκλεκτός. Diese ausdrücklich von Gott mit einem Zeugnis ihrer Frömmigkeit Geehrten (μεμαρτυρημένοι) werden angeführt als besonders schöne Beispiele für die Demut, da sie trotz des Zeugnisses diese Tugend bewähren. Vgl. dazu noch 9, 3, Henoch, δίκαιος; 9, 4 Noah, πιστός; 45, 4 Daniel und die drei Männer, δίκαιοι; 45, 4 Judith, ἡ μακαρία; 55, 6 ἡ τελεία κατὰ πίστιν Ἐσθήρ.

des AT sind Gerettete, als Erwählte Gottes vollendet und von der Herrschaft Christi umfaßt.[1]) Das Israel des AT bildet zusammen mit den christlichen Gemeinden die eine durch alle Zeiten hindurchgehende Kirche Gottes, die sich von den Heiden dadurch unterscheidet, daß sie nach den Geboten des den Schöpfergott offenbarenden Christus lebt und darum Gottes Wohltaten empfängt.[2])

Das Hineinbezogensein der atl Geschichte in die christliche wird besonders in Kap. 50 deutlich: Kap. 49 ist in Anlehnung an 1. Kor. 13 ein Preis der Liebe. 50, 1. 2 wendet Kl die Gedanken zur Paränese: „Laßt uns von seinem Erbarmen erbitten und erflehen, daß wir in der Liebe ohne menschliche Parteiigkeit ohne Tadel erfunden werden." An Stelle einer Beispielreihe, die den Wert dieser Tugend aufzuzeigen hätte, folgt in v 3 eine summarische Aussage mit dem gleichen Ziel: „Alle Geschlechter von Adam bis auf den heutigen Tag vergingen, aber welche durch die Gnade Gottes in Liebe vollendet wurden, wohnen am Ort der Frommen und werden offenbar werden am Tage der Erscheinung des Christusreiches." Hierfür dient ein Zitat nicht genau zu bestimmender Herkunft (Jes 26, 20 + ? + Ex 37, 12 ?) als Schriftbeweis (v 4): „Geht eine ganz kleine Weile in die Kammern, bis mein Zorn und Grimm vergehen, dann werde ich eines guten Tages gedenken und euch aus euren Gräbern auferwecken." In diesem Zusammenhang ist der Unterschied zwischen den atl Frommen und den verstorbenen Christen aufgehoben. Sie alle sind „in Liebe vollendet" und werden in der Auferstehung offenbar werden als solche, die unter der Herrschaft Christi stehen. — Zweifellos sind hier auch ntl Gedanken wirksam. Man kann die Zusammengehörigkeit der atl Frommen mit den Christen verstehen als eine Einheit „in Christus". Die atl Geschichte wäre zu verstehen als zwar unerfülltes Verheißungsgeschehen auf Christus und sein Heil, das aber als göttliche Verheißung die Erfüllung in sich trägt. Alle Aussagen über die atl Geschichte müßten dann streng bezogen sein auf das eine Heilsereignis Christus. Reminiszenzen an ein solches Verständnis der atl Offenbarungsgeschichte sind noch da. 17, 1: Die Propheten verkündigten das Kommen des Christus. 12, 7: Das rote Seil der Hure Rahab machte offenbar, „daß durch das Blut des Herrn Erlösung da sein wird für alle Glaubenden." Aber in dem Maße, wie sich die Offenbarung vom Christusgeschehen emanzipiert und zum Offenbarsein Gottes in Schöpfung

---

Noah und Jona verkündigten vor dem Gericht die Möglichkeit der Buße. Darum sind sie beide λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ. Sie redeten διὰ πνεύματος ἁγίου (8,1). Ihre Predigt gilt darum der Kirche wie das mit einem Schwur bekräftigte Wort des Herrn selbst: καὶ αὐτὸς ὁ δεσπότης τῶν ἁπάντων περὶ μετανοίας ἐλάλησεν μετὰ ὅρκου. 9, 2: Die Alten waren τελείως λειτουργήσαντες τῇ μεγαλοπρεπεῖ δόξῃ αὐτοῦ (scil. τοῦ κυρίου).

[1]) 11, 1 Λὼτ ἐσώθη; 12, 1 ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη; ἐκλεκτός, ἐκλεκτοί von atl Gestalten 46, 4; 49, 5; 52, 2. Wrede a. a. O. S. 98: „Die Gottesmänner des Alten Bundes waren Christen vor Christus und gehören als solche mit der christlichen Gemeinde zusammen."

[2]) Der Ausdruck ἔθνη beschreibt den Gegensatz Kirche und Welt. Die Kirche ist μέρος ἐκλογῆς (29, 1), ἁγία μερίς (30, 1). Von ihr ist im Schlußgebet die Rede (59, 4): ἡμεῖς λαός σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου.

und Geschichte wird, verliert die Bezogenheit der atl Geschichte auf das Christusgeschehen auch ihren Grund. Übrigbleibt nur a) das vor sie gesetzte christliche Vorzeichen und b) das Bewußtsein, daß mit Christus doch ein neuer Abschnitt einsetzt.[1])

γ') Dies Letztere muß noch zur Geltung kommen: Trotz der festgestellten wesentlichen Einheit und Selbigkeit des atl Geschehens und der Geschichte der christlichen Gemeinden wird im 1. Klbrief dennoch deutlich zwischen beiden unterschieden. Der Scheidepunkt ist ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα (32, 1). Auch wenn das Christusgeschehen nur Offenbarung dessen ist, was Gott zu allen Zeiten schon seinem Volk offenbar gemacht hat, so beginnt doch auch für Kl damit eine neue Geschichte. Die christliche Gemeinde weiß sich nicht nur in Kontinuität mit dem atl Gottesvolk, sondern auch von Israel unterschieden. Worin besteht die Unterscheidung? Wenn mit dem „Herrn Jesus nach dem Fleisch" eine neue Zeit begann, worin tut sie sich kund?

Harnack hat auf 7, 4 verwiesen: Das Blut Christi διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ἐπήνεγκεν. „Der Universalismus des göttlichen Erbarmens ist erst durch Christi Tod eine Tatsache geworden" (Einführung S. 78). Doch ist zu beachten, worauf Wrede schon aufmerksam gemacht hat, daß Kl unmittelbar fortfährt: διέλθωμεν τὰς γενεὰς πάσας ..., ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ μετανοίας τόπον ἔδωκεν ὁ δεσπότης τοῖς βουλομένοις ἐπιστραφῆναι ἐπ' αὐτόν. Das wird belegt durch die Bußpredigt Noahs und die Predigt des Jona an die Niniviten. Diese μετανοήσαντες... ἔλαβον σωτηρίαν καίπερ ἀλλότριοι τοῦ θεοῦ ὄντες. Der kleine Zusatz καίπερ ἀλλότριοι τοῦ θεοῦ ὄντες zeigt an, daß Kl um die Sonderstellung Israels weiß und sie natürlich jetzt nach Christus aufgehoben denkt. Aber ebenso unmißverständlich geht aus dem ganzen Satz hervor, daß, unbeschadet der Sonderstellung Israels, in allen Generationen die Gnade der Buße allen zuteil werden konnte, die sich bekehren wollten. Die Sonderstellung Israels bezieht sich also lediglich auf die Kenntnis Gottes, auf das Wissen: Die anderen sind ferne von Gott. Die Predigt muß erst zu ihnen kommen, während Israel das Wort Gottes hat und darum von Gott weiß. Insofern ist Israels Sonderstellung sein Vorzug. Warum Israel eine derartige Stellung einnimmt, warum die Kenntnis Gottes vor Christus noch nicht oder

---

[1]) Wrede a. a. O. S. 88: „Die Gottesmänner der Schrift sind ihm mehr πατέρες als προφῆται." Harnack, Einführung S. 68: „Nichts wäre im Sinne des Kl unrichtiger als die Auffassung, das AT sei das Buch der Weissagung zukünftiger Gnade und Erlösung und sein Gnadeninhalt werde erst durch zukünftige Heilstatsachen (d. h. durch Christus) in Kraft treten."

nur in wenigen Fällen über die Grenzen dieses Volkes getragen wird, wird nicht sichtbar. Es handelt sich in der Tat nur um eine „national-jüdische Schranke“ (Harnack, Einführung S. 79) die abgetan werden mußte.

Von hier aus ist auch zu verstehen, daß die Frage nach der Beschneidung als dem Siegel der Zugehörigkeit zum Gottesvolk keine Rolle spielt. Kap. 50, 6 wird Ps 32, 1. 2 zitiert: „Wohl dem, dem die Übertretungen vergeben sind . . .“ Dazu sagt Kl (v 7): οὗτος ὁ μακαρισμὸς ἐγένετο ἐπὶ τοὺς ἐκλελεγμένους ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Die Aussage bezieht sich nicht etwa nur auf die Christen, sondern auf alle, die „von Adam bis auf diesen Tag in Liebe vollendet“ sind (50, 3) und durch ihre Liebe (δι’ ἀγάπης 50, 5) Vergebung der Sünden erlangt haben. Die „Christlichkeit“ der atl Frommen ist also hier besonders deutlich ausgesprochen. Nun zitiert aber auch Paulus die gleiche Stelle als einen Makarismus: Röm 4, 7. 8. Daran anschließend stellt Paulus die Frage: ὁ μακαρισμὸς οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν περιτομὴν ἢ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν; Sollte die Stelle aus dem 1. Klbrief direkt als eine Antwort auf die Frage des Paulus zu verstehen sein? Vergebung empfingen alle von Gott durch Christus Auserwählten. Die Beschneidung spielt dabei weder positiv noch negativ eine Rolle, steht in keiner Beziehung dazu. Natürlich leugnet Kl nicht das atl Institut der Beschneidung, er hätte denn mit Barnabas (Brn 13, 7) die Frage des Paulus zu einer Alternativfrage machen und zu Gunsten der ἀκροβυστία beantworten müssen. Aber er nimmt der Beschneidung und damit auch der Zugehörigkeit zu Israel als einem Volk unter Völkern mit dieser Ignorierung die heilsgeschichtliche Bedeutung.

γ) Eine Erinnerung an die paränetische Verwendung der atl Kultsatzung zeigt dieselbe Stellung in bezug auf den Kultus: Zur „national-jüdischen“ tritt die „zeremonialgesetzliche Schranke“, die seit Christus nach Kl gefallen ist (Harnack, Einführung S. 79).

Wir hatten beobachtet, daß in der Aufzeigung einer weitgehenden Parallelität zwischen der als Beispiel einer göttlichen Kultus- und Ämterordnung herangezogenen atl Priesterordnung und der christlichen Ordnung sich die Tendenz zeigte, die atl Ordnung zu einer ohne weiteres gültigen christlichen Satzung werden zu lassen. Dieser Tendenz stand aber ein Hemmnis entgegen. Der geschichtliche Abstand beider Ordnungen ließ sich nicht in der Weise überbrücken wie der Abstand zwischen den atl Frommen und den christlichen Frommen. Gerade an dem Punkt, wo beide Ordnungen formal eins sind, zeigte sich der Abstand: Sie sind beide Ordnungen der λειτουργία, Ordnung des der Gemeinde befohlenen Gottesdienstes. Und gerade in bezug auf die λειτουργία sagt Kl (41, 4),

der Kirche sei die „größere Erkenntnis“ gegeben. Antwort auf die Frage, worin die größere Erkenntnis bestehe, gibt Kap. 52. Kl fordert von den Führern der korinthischen Stasis das Eingeständnis der Schuld. In den beiden angeführten Zitaten (Ps 69, 31 ff; Ps 50, 14 f + 51, 19) wird gesagt, daß das demütige Sündenbekenntnis besser sei als „ein Farre, dem Hörner und Klauen wachsen“. „Ein Opfer für Gott ist ein zerschlagener Geist“. Eine geistige Auffassung vom Opfer ist also die der christlichen Kirche gegebene größere Erkenntnis. Gehörte der atl Opferkult auch zu dieser Zeit zu den Israel verliehenen Gottesgaben,[1]) so ist doch seit Christus an die Stelle des rituellen Opfers das geistliche Opfer getreten.[2]) Wichtig für das Verständnis dieses Einschnittes ist die Einleitung zu den zitierten Psalmworten.[3]) Sie läßt eine rationale Entwertung des rituellen Opferkultes erkennen: Das rituelle Opfer entspricht nicht dem Wesen Gottes. Der mit Christus bezeichnete Einschnitt ist also ein Fortschritt in der Gnosis. Die christliche Gemeinde hat eine reinere λειτουργία, weil sie eine vollkommenere Erkenntnis des Wesens und Willens Gottes hat.[4]) Eine Beziehung des Opfers Christi zu dieser Ver-

---

[1]) 32, 2: ἐξ αὐτοῦ ἱερεῖς τε καὶ Λευῖται πάντες οἱ λειτουργοῦντες τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ θεοῦ.

[2]) Die zitierten Psalmworte müssen schon angesichts der in bezug auf ihre Zeit positiven Beurteilung der atl Opferordnung (vgl. die Aufzählung der vielen Opferarten in Kap. 41) auf die Zeit seit Christus bezogen werden. Sie sind in eine Reihe zu stellen mit der Weissagung auf die Bischöfe und Diakone (42, 4). Keinesfalls sind sie im Sinne des Brnbriefes zu verstehen, der mit ihrer Hilfe die Sinnlosigkeit und Sünde des israelitischen Gottesdienstes (auch vor Christus) beweist.

[3]) 52, 1: ἀπροσδεής, ἀδελφοί, ὁ δεσπότης ὑπάρχει τῶν ἁπάντων, οὐδὲν οὐδενὸς χρῄζει εἰ μὴ τὸ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ.

[4]) Lipsius: „Perfecta divinorum mandatorum notitia Christianis tantum contigit.“ (zit. bei Wrede a. a. O. S. 98 Anm. 1) Es ist freilich richtig, daß Kl „kein Interesse“ für diesen Satz hat (Wrede), da die Unterscheidung des geistigen Opfers vom rituellen Opfer nirgendwo eigentlicher Gegenstand der Reflexion wird. (Sie erweist sich einmal lediglich als Hemmung, die atl Ordnung unmittelbar zur Satzung zu machen. Das andere Mal dient sie zur Bekräftigung der Forderung des Schuldbekenntnisses, und das zu einer Zeit, wo die Alternative Bekenntnis oder rituelles Opfer gar nicht mehr gegeben war). — Der Unterschied gegenüber der ntl Anschauung wird deutlich beim Vergleich von 1. Kl 41, 4 mit Hebr 10, 29. Dem „πόσῳ δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας“ in Hebr entspricht bei Kl: „τοσούτῳ μᾶλλον ὑποκείμεθα κινδύνῳ“. Die Warnung ist gleich ernst, nur erwächst sie dort aus der neuen von Gott geschaffenen Heilssituation (der Sohn Gottes ist erschienen; sein Blut ist vergossen; dadurch ist die Gemeinde als durch das Blut des neuen Bundes geheiligt; der Geist der Gnade ist der Gemeinde gegeben), während sie hier lediglich die Gabe größerer Erkenntnis, nämlich des Wesens und der Gebote Gottes, zum Grunde hat.

änderung wird an keiner Stelle sichtbar. Die Heilsbedeutung des Opfertodes (des Blutes) Christi[1]) sowie seines hohepriesterlichen Amtes[2]) wird zwar ausgesagt, aber die Aussagen stellen keine Beziehung her zum atl Opferkult und seiner Abschaffung. Darum ist auch umgekehrt dieser nicht ausgerichtet auf das Opfer Christi.[3]) Atl und christlicher Gottesdienst sind durch den mit Christus gegebenen Einschnitt nicht grundsätzlich, sondern nur in ihrem Werte graduell unterschieden: Die christliche Gemeinde hat mehr Erkenntnis, darum hat sie den reineren Gottesdienst.[4])

Wir fassen das Ergebnis zusammen:

Aus der dargestellten Anwendung des AT für die religiös-ethische Paränese im 1. Klbrief, die wir im Zusammenhang mit seinem Verständnis der Christusoffenbarung zu verstehen suchten, resultiert das in ihr enthaltene theologische Urteil über das AT.

1. Die atl Offenbarung ist für Kl ihrem Wesen nach mit der Offenbarung Gottes in Christus gleich. Sie offenbaren beide die Satzungen und Verheißungen Gottes, sie offenbaren die Güte des Schöpfergottes, der in seinen Ordnungen Wohltaten erweist, der darum auf die Tugend die Verheißung des Segens und auf die Untugend den Fluch gelegt hat.

---

[1]) 7, 4; 12, 7; 21, 6; 49, 6.

[2]) 36, 1. 2; 61, 3; 64.

[3]) Vgl. die Untersuchung von W. Brandt: Die Wortgruppe λειτουργεῖν im Hebräerbrief und bei Clemens Romanus. Im Hebrbrief wird mit λειτουργεῖν das Werk Jesu erfaßt: Die unvollkommene atl λειτουργία und die vollkommene λειτουργία Jesu werden einander gegenübergestellt. Anders bei Kl, der die atl λειτουργία in einen unmittelbaren Zusammenhang bringt mit der λειτουργία der Kirche, ohne den Begriff für die Darstellung des Werkes Jesu zu verwenden.

[4]) Auf einige Einzelheiten mag noch hingewiesen werden: In Kap. 16 ist die messianische Deutung von Jes 53 und Ps 22 und in Kap. 36 die von Ps 2 und Ps 110 vorausgesetzt. Die Stellen dienen aber nur als „Schriftbeweis" einerseits für die Demut des Christus, andererseits für seine Hoheit, ohne daß ein geschichtliches Moment sichtbar wird. — Bei dem Schriftbeweis für die christlichen Ämter der Bischöfe und Diakone wird zwar gesagt, das sei „vor langen Zeiten geschrieben" (42, 4), doch ist damit nicht die atl Geschichte als solche in eine heilsgeschichtliche Beziehung gesetzt zur christlichen Geschichte. Das Wort ist gleich einer „früher niedergeschriebenen" Satzung. Daß hier überhaupt das geschichtliche Moment sichtbar wird, hat seinen Grund wieder in der Unterscheidung des reineren Gottesdienstes der Kirche von dem unvollkommenen atl Opferritual. — Auch in Kap. 43 kann von einer typischen Bedeutung der atl Geschichte nicht gesprochen werden. Der „Zank um das Priestertum" ist nicht Vorbild, Typos für den „Streit um den Namen des Bischofsamtes". Vielmehr handelt es sich lediglich um eine Parallelerscheinung.

Das durch die Offenbarung konstituierte Gottesverhältnis ist jedesmal das gleiche.

Das heißt umgekehrt, daß Kl die atl Offenbarung und die Christusoffenbarung nicht als zwei ihrem Wesen nach verschiedene und in solcher Verschiedenheit aufeinander zu beziehende Offenbarungen versteht.

Eine Unterscheidung zwischen der atl Offenbarung und der Christusoffenbarung wird von Kl gemacht in bezug auf die Form des Gottesdienstes. Christus hat in bezug auf ihn größere Erkenntnis gebracht. Darum gibt es seit Christus reineren Gottesdienst. Aber auch in dieser formalen Verschiedenheit sind beide Offenbarungen nicht aufeinander bezogen. Es ist lediglich so, daß die eine die andere vervollkommnet.

Die atl Offenbarung ist für Kl wie auch die Offenbarung Gottes in Christus Offenbarung dessen, was in Schöpfung und Geschichte offenbar ist.

2. Den unter 1. genannten Sätzen entsprechend läßt die Verwendung der atl Geschichten eine Bezogenheit der atl Offenbarungsgeschichte auf das Christusgeschehen nicht erkennen. Sie ist grundsätzlich von dem ntl Heilsereignis Christus losgelöst und liefert nur die Beispiele für das vor Gott rechte Verhalten.

Trotz dieser wesentlichen Auflösung der atl Offenbarungsgeschichte beobachten wir, daß die historische Folge der atl Geschichten sorgfältig beachtet und gewertet ist. Für Kl ist es wichtig, Beispiele aus der ganzen Geschichte der Kirche Gottes, ja aus der Geschichte der Welt „von Adam bis auf diesen Tag“ anführen zu können.

Aus diesem einfachen historischen Nebeneinander der Geschichten ist das ntl Heilsereignis des Christusgeschehens insofern herausgehoben, als mit ihm die Beschränkung der Kenntnis Gottes und seines Willens auf Israel gefallen ist. Aber auch hier ist das Neue nicht als erfüllende Aufhebung des Alten, das Christusgeschehen nicht als Telos der atl Offenbarungsgeschichte verstanden.

Außerdem ist einschränkend zu sagen, daß Israel, wenn es bei Kl erscheint, immer nur das „Israel der Schrift“ und als solches mit seiner Geschichte doch grundsätzlich wieder nur Paradigma ist, Paradigma für die Geschichte der Frommen mit Gott.

3. Das AT ist für Kl das Buch, dem vorwiegend die Regeln für das Wohlverhalten der Christen, das geordnete Leben der Gemeinde und ihren Gottesdienst zu entnehmen sind.

Das AT ist als erzählte Geschichte für Kl „das große ethische Musterbuch“ (Wrede S. 76), an dessen Beispielen Schönheit und Segen der Tugend und Verwerflichkeit, Fluch und Strafe des Lasters angeschaut werden kann.

Den Worten des AT gegenüber sind zwar die Herrenworte und den atl Beispielen gegenüber das Beispiel Christi hervorgehoben, doch treten Wort und Beispiel Christi praktisch weit zurück hinter dem der Fülle des konkreten Lebens weit mehr gerecht werdenden Gesetz- und Musterbuch des AT.

Einige Stellen zeigen, daß Kl in einer Tradition steht, die das AT als Verheißung versteht, doch ist die Verheißung und Weissagung bei Kl entweder zum „Schriftbeweis" oder zur „vorher niedergeschriebenen" Satzung geworden, das weissagende Geschehen entweder zum bloßen Beispiel oder (wenigstens im Ansatz) zur Satzung (Kult- und Ämterordnung).

Dem AT eignet nicht der Charakter einer ausschließlichen Offenbarung. Vielmehr ist in ihm offenbart, was in Schöpfung und Geschichte offenbar ist.[1])

---

[1]) Dieser letzte Punkt bedingt den Unterschied zu der Auffassung des Brnbriefes. Weil für Brn die Offenbarung Gottes schlechthin Offenbarung ist, darum muß die Identität der atl Offenbarung mit der Offenbarung in Christus eine faktische sein. Während der Offenbarungsbegriff des Kl diesem erlaubt, bei wesentlicher Identität den rein geschichtlichen Abstand beider Offenbarungen, ja sogar ein „mehr" oder „weniger" an Offenbarung, anzuerkennen. Der Unterschied zeigt sich deutlich im Schriftgebrauch: Zitationsweise und Exegese des Brnbriefes sind willkürlich und gewaltsam. Hingegen ist Kl, wenn er nicht aus dem Gedächtnis zitiert, in der Wiedergabe einzelner Worte und ganzer Geschichten genau (vgl. die Liste der nicht gedächtnismäßigen Zitate bei Wrede a. a. O. S. 64). Dazu gehört die Bejahung der Offenbarung Gottes an Israel. Vgl. den Unterschied in der Behandlung von Ex 32 Brn 4 und 14 und 1. Kl 53! — Wrede wehrt ab (a. a. O. S. 107), eine Beziehung zu suchen zwischen Kl und Justin: „Die spezifisch rationalistisch-philosophische Betrachtungsweise, welche Justin, namentlich in seiner Logoslehre, befolgt, drängt allerdings nicht nur alles spezifisch Christliche, sondern auch diejenige Positivität, welche durch die beherrschende Stellung der γραφή bezeichnet ist, so stark in den Hintergrund, daß von dieser Seite die Grenzen zwischen den Gerechten des AT, den tugendhaften, philosophischen Heiden und den Christen sich verwischen." Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß das Verständnis der Offenbarung bei Kl der Anschauung Justins Vorschub leistet. Justin deckt auf und begründet philosophisch, was im Offenbarungsbegriff des Kl grundsätzlich enthalten ist. Der „beherrschenden Stellung der Schrift" ist auch bei Kl schon grundsätzlich der Boden entzogen.

III. Die Briefe des Ignatius

In den Ignatiusbriefen finden sich neben einigen Anklängen an atl Worte nur zwei mit einer Formel (γέγραπται) eingeführte atl Zitate.[1]) Aus ihnen läßt sich aber das Charakteristische an der Anschauung des Ign vom AT nicht entnehmen. Dagegen sind an einigen Stellen die atl Offenbarung und „das Evangelium" in einer bestimmten ausdrücklichen Zuordnung miteinander aufgeführt.[2]) Jedoch bietet ihre Deutung außerordentliche Schwierigkeiten und ist in der exegetischen Literatur über die Ignatianen immer umstritten gewesen. Es erscheint darum ratsam, auch hier den im vorigen Kapitel eingeschlagenen Weg zu gehen. Erst vom Gesamtverständnis des ignatianischen Christentums aus versuchen wir, jenen Aussagen das theologische Urteil des Ign über das atl Offenbarungsgeschehen zu entnehmen.

1. Skizze des ignatianischen Christentums

Die Eigenart des ignatianischen Christentums läßt sich leicht an einer Parallelität mit dem 1. Klbrief aufweisen. Ign sowohl wie Kl betonen mit Nachdruck die Einheit der geordneten Gemeinde. Und beide bestreiten das, was diese Einheit und Ordnung stören will, vom Zentrum ihres Offenbarungsgedankens aus.

Daß die Gemeinde in „Ordnung" ist, daß sie „Frieden" und „Eintracht" habe, daß in ihr Über- und Unterordnung, also auch Gehorsam notwendig sind, sind Forderungen, die von beiden gleicherweise geltend gemacht werden. Ein einfacher Vergleich des Vorkommens bestimmter Stichworte[3]) zeigt das. Der Tatbestand mag noch durch einige Stellen

[1]) Eph 5, 3 = Prov 3, 24; Mgn 12 = Prov 18, 17; Dazu Tr 8, 2 mit γάρ eingeführt Jes 52, 2.

[2]) Sm 5, 1; 7, 2; Mgn 8—10; Phld 5 und 6; 8 und 9.

[3]) ὑποτάσσειν: 1. Kl. 1, 3; 2, 1; 20, 1; 34, 5; 38, 1; 57, 1; 57, 2; 61, 1; (37, 2). — Ign Eph 2, 2; 5, 3; Mgn 2, 1; 13, 2; Tr 2, 1; 2, 2; 13, 2; Phld 2, 1; 5, 3; Pol 2, 1; 6, 1. ὑποταγή: 1. Kl. 1, 3; 37, 5. — Ign Eph 2, 2. ὁμόνοια: zu 1. Kl vgl. S. 51 Anm. 1. — Ign Eph 4, 1. 2; 13, 1; Mgn 6, 1; 15, 1; Tr 17, 2; Phld Inscr; 11, 2. ὁμοῦ: Mgn 5, 1; Phld 9, 2. εἰρήνη: Zu 1. Kl vgl. S. 51 Anm. 1. — Ign Sm 12, 2; Eph 13, 2. εἰρηνεύειν: Tr Inscr; Phld 10, 1; Sm 11, 2; Pol 7, 1. εὐτάκτως: 1. Kl 37, 2; 42, 2. εὐταξία: Ign Eph 6, 2. ὁμοφωνία: 1. Kl 51, 2. σύμφωνος: Ign Eph 4, 1. 2; 5, 1.

verdeutlicht werden. Eph 8, 1: „Wenn sich bei euch kein Streit festsetzt,... dann lebt ihr gottgemäß."[1]) Magn 7, 1: „Wie nun der Herr nichts getan hat ohne den Vater, mit dem er eines ist, weder durch sich selbst noch durch die Apostel, so tut auch ihr nichts ohne den Bischof und die Presbyter. Versucht auch nicht, etwas als vernünftig erscheinen zu lassen, was bei euch privatim geschieht, vielmehr bleibt zusammen."[2]) Den schönsten Ausdruck findet das Ideal einer Gemeinde in einem auch von Kl (51, 2) gebrauchten Bild, Eph 4: „... Euer Presbyterium ... harmoniert so mit dem Bischof wie die Saiten mit der Zither. Darum wird in eurer Eintracht und zusammenklingenden Liebe Jesus Christus gesungen. Aber auch ihr allesamt, was jeden einzelnen angeht, sollt zu einem Chor werden, damit ihr in Eintracht zusammenklingend, Gottes Tonart annehmend, in Einheit mit einer Stimme durch Jesus Christus dem Vater lobsingt, damit er euch auch höre und an eurem Wohlverhalten erkenne, daß ihr Glieder seines Sohnes seid. Nützlich ist es also, wenn ihr in untadeliger Einheit seid, damit ihr auch allezeit Gottes teilhaftig seid." Um solchen Idealzustand der Gemeinde wiederherzustellen, bekämpft Kl die korinthische Stasis. Ign warnt, um ihn zu wahren, vor dem Merismos. Sm 7, 2: τοὺς δὲ μερισμοὺς φεύγετε ὡς ἀρχὴν κακῶν[3]). Zweifellos sind beide Termini zunächst bedingt durch die vorgefundene konkrete Lage. Dennoch weisen sie auf einen wesentlichen Unterschied hin, der zwischen beiden Auffassungen von der zur Einheit geordneten Gemeinde besteht, indem Kl mehr das Moment der Ordnung betont, während bei Ign der Gedanke der Einheit der beherrschende ist. Das findet seinen Ausdruck darin, daß der die Einheit charakterisierende ignatianische Hauptbegriff ἑνότης, ἑνοῦσθαι, ἕνωσις bei Kl vollständig fehlt.[4]) Mit diesem Begriff wird dem Gedanken der Einheit alles Rationale genommen, wird er mystisch gefaßt. Die Einheit der bischöflich geleiteten

---

[1]) ἔρις auch ein Stichwort des 1. Klbriefes.

[2]) Vgl. dazu 1. Kl 42. Doch zeigt sich hier schon ein charakteristischer Unterschied. Im 1. Klbrief wird die Überordnung der Bischöfe und Diakone sanktioniert durch den historischen Rückgang auf die im Verfolg der Sendung des Christus von Gott durch die Apostel erfolgte Stiftung der Ämter. Bei Ign dagegen ist die Unterordnung der Gemeinde unter den Bischof und ihre Einheit mit ihm begründet in der wesensmäßigen Einheit des Christus mit dem Vater und seine Unterordnung unter ihn (ἡνωμένος ὤν!). Darum ist hier der Bischof τύπος θεοῦ (Mgn 6, 1), die Einheit der Gemeinde ein Abbild der Einheit Gottes. Vgl. auch Mgn 13, 2.

[3]) μερισμός: Phld 2, 1; 3, 1; 7, 2. 2; 8, 1; Sm 7, 2.

[4]) ἑνότης: Eph 4, 2. 2; 5, 1; 14, 1; Phld 2, 2; 3, 2; 5, 2; 8, 1; 9, 1; Sm 12, 2; Pol 8, 3. ἕνωσις: Mgn 1, 2; 13, 2; Tr 11, 2; Phld 4, 1; 7, 2; 8, 1; Pol 1, 2. ἑνοῦσθαι: Eph Inscr; Mgn 6, 2; 7, 1; 14, 1; Rö Inscr; Sm 3, 5.

Gemeinde ist „Gotteseinheit" (ἑνότης θεοῦ), „Christuseinheit" (ἑνότης χριστοῦ). Sie ist der Ort, an dem der Mensch zur Einung mit Gott kommt, wo wir „zu Gott gelangen" (Mgn 1, 3), wo wir „Gottes teilhaftig" werden (Eph 4, 2). Das „Hinzukommen zu der Einheit der Kirche" (Phld 3, 2) bedeutet ein Hineingenommenwerden in das „Pathos" des mit Gott eins seienden Christus (Mgn 7, 1 ἡνωμένος ὤν), damit in seine Auferstehung, damit in die Einheit Gottes selbst. Tr 11, 2: Die Gemeindeglieder sind „Zweige des Kreuzes", durch das Christus „in seinem Leiden (ἐν τῷ πάθει αὐτοῦ) euch, die ihr seine Glieder seid, zu sich ruft. Es kann nun nicht das Haupt allein geboren werden ohne Glieder, da Gott Einung verheißt. Und das ist er selbst."[1]) Kreuz und Auferstehung Christi bezeichnen den Weg der Einung des Menschen mit Gott. Die Einheit der Gemeinde ist also ein mystisches Einssein mit Christus und seinem Erlösungsweg.[2]) Darum argumentiert Ign gegen den Merismos immer von dieser Einheit der Gemeinde mit dem „Pathos" des Christus her. Phld 3, 3: „Wenn jemand einem Schismatiker folgt, wird er das Reich Gottes nicht erben. Wenn jemand in fremder Lehre wandelt, der stimmt mit dem Leiden nicht überein (οὗτος τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται)."

Darin besteht der wesentliche Unterschied zu Kl. Im 1. Klbrief ist alles auf den Kosmos reduzierbar, kann alles auf den in der Schöpfung offenbaren gütigen Vaterwillen Gottes zurückgeführt werden. Wogegen bei Ign alles auf das „Pathos" des Christus bezogen ist, auf dieses einmalige Erlösungsgeschehen. Wir versuchen, uns den hier sichtbar gewordenen Zusammenhang weiter zu verdeutlichen.

Das Erlösungsgeschehen bestand κατ' οἰκονομίαν θεοῦ (Eph 18, 2) in der Fleischwerdung, dem Leiden und der Auferstehung des Gottessohnes. Diese alles umspannende[3]) Heilsökonomie Gottes ist Erlösung aus der Umklammerung des Todes, aus der Sterblichkeit und Verwes-

---

[1]) Vgl. die Verwendung des Begriffes σῶμα bei Kl (1. Kl 37, 5). Dort nur der rationale Gedanke eines wunderbar geordneten Organismus. Hier der mystische Gedanke der Einung mit Gott durch die Einheit mit Christus. Vgl. Knopf, Komm. z. d. St.

[2]) Sm 12, 2: ἀσπάζομαι τὸν ··· ἐπίσκοπον καὶ ··· πρεσβυτέριον τοὺς συνδούλους μου διακόνους καὶ τοὺς κατ' ἄνδρα καὶ κοινῇ πάντες ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ αἵματι, πάθει τε καὶ ἀναστάσει, σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ ἑνότητι θεοῦ καὶ ὑμῶν.

[3]) Eph 7, 2: εἷς ἰατρός ἐστιν. Sm 6, 1: καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ κἀκείνοις κρίσις ἐστίν.

lichkeit der irdischen Existenz, ist Auflösung der Gebundenheit an die vom Tod gezeichnete Hyle, ist Offenbarung wahren Lebens. Eph 19, 3: „Die alte Königsherrschaft wurde zerstört, da Gott sich als Mensch offenbarte zur Neuheit unsichtbaren Lebens. Es nahm aber seinen Anfang, was bei Gott zubereitet war. Von da an kam alles in Bewegung, weil die Auflösung des Todes eifrig betrieben wurde.“[1]) Drei Punkte sind an dem Erlösungsgeschehen wesentlich: 1. die wahre Göttlichkeit des im Fleisch erschienenen und leidenden Christus;[2]) 2. sein tatsächliches Fleischwerden, die Annahme der Sarx und das wirkliche Leiden dieses Fleisches;[3]) 3. die Aufnahme der Sarx durch die Auferstehung in die Einheit Gottes.[4]) Das Entscheidende an dieser Veranstaltung Gottes ist das, was mit der Substanz der menschlichen Sarx geschieht: Ihre Aufnahme in die Einheit Gottes durch die Ensarkie und die Anastasis des Gottessohnes. Dadurch wird dies Geschehen eine οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν (Eph 20, 1).[5]) In diesen „neuen Menschen“ hineingenommen werden mit der ganzen Existenz, ja zu diesem

---

[1]) Dazu Eph 3, 2: Jesus Christus τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν. Eph 7, 2: ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή. Tr 9: οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν. Tr 2, 1: ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε. Eph 1, 1: ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ. Gebundenheit an die Hyle: Rö 3, 3: οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν. Rö 6, 2: τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσησθε μηδὲ ὕλῃ ἐξαπατήσητε. Rö 7, 2: ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον.

[2]) Christus ist ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός (Eph 7, 2); θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος (Eph 19, 3); ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη (Mgn 6, 1); τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν · τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα (Pol 3, 2). Das Leiden des Christus ist πάθος θεοῦ (Rö 6, 3), das Blut αἷμα θεοῦ (Eph 1, 1). ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας (Eph 18, 2).

[3]) Hierher gehören alle die Stellen, die beweisen, Christus sei τέλειος ἄνθρωπος γενόμενος (Sm 4, 2), die auf die Geburt aus Maria, auf die Abstammung von David, auf das πάθος ἀληθινόν, die Kreuzigung unter Pontius Pilatus und Herodes hinweisen: Eph 7, 2; 18, 2; 20, 2; Mgn 11; Tr 9; Rö 7, 3; Sm 1, 2.

[4]) Sm 3, 1: ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. v. 3: μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί. Sosehr die Betonung dieser drei Punkte in Zusammenhang steht mit der akuten doketischen Gefahr, so bilden diese Gedanken doch auch an sich das Zentrum des ignatianischen Denkens. So auch v. d. Goltz, Ignatius S. 29.

[5]) Die in den religiösen Begriffen des Ign sich zeigende „Substanzhaftigkeit der heiligen Vorgänge“, die „die Person des Trägers der Handlung zurückdrängt“, hat Schlier (Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignbriefen) herausgearbeitet. Vgl. dort S. 179ff. Dazu auch Seeberg, Dogm. Gesch. I S. 102.

Menschen selber werden,[1]) in ihm zur Einung mit Gott kommen, bedeutet für Ign Erlösung. Die Frömmigkeit des Ign ist an das faktische Erlösungsgeschehen gebundene „Vergottungsmystik“.[2])

Zweierlei muß an dem ignatianischen Verständnis der Christusoffenbarung noch hervorgehoben werden. Einmal sind in ihm Schöpfung und Erlösung in einen unversöhnlichen Gegensatz gebracht. Die Beurteilung

---

[1]) Rö 6, 2: ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν. ἐπεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι. Der Aufnahme der σάρξ in die Einheit Gottes entspricht, daß die mystische ἕνωσις auch eine ἕνωσις σαρκική τε καὶ πνευματική ist (Mgn 13, 2).

[2]) Die Anwendung des Ausdrucks „Vergottungsmystik“ bei H. E. Weber, Eschatologie und Mystik im NT, S. 191. Dagegen kann der andere dort gebrauchte Terminus „Mysterium, Mythus des Menschen“ nur mit Vorbehalt auf Ign angewandt werden. Er kann angenommen werden, soweit damit nur gesagt sein soll, daß der Mensch in den Mittelpunkt der Frömmigkeit gerückt ist. Ihm widerstrebt aber die Bindung der mystischen Frömmigkeit des Ign an das faktische, mit Zeitumständen historisch anzugebende Erlösungsgeschehen. Fällt diese, dann allerdings wird das Evangelium zum Mythus, das Sakrament zum Mysterium und das Martyrium zum in sich gültigen Heilsweg. Vgl. hierzu H. W. Bartsch, Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien, S. 87: „Für Ign (ist) das πάθος real, kein Mysterium im eigentlichen Sinn ... Der Mythos der Gnosis (ist) noch nicht an die Stelle der Überlieferung vom Leiden Jesu getreten.“ Bartsch zeigt in Auseinandersetzung mit der älteren religionsgeschichtlichen Forschung, daß man weniger nach der Übernahme fremder Bilder, Vorstellungen und Gedankenkreise fragen dürfe, als vielmehr nach der tieferen Verwurzelung des ignatianischen Denkens im Denken und Glauben der Zeit. S. 52 Anm. 1: „Das Beispiel des Ign zeigt uns, wie stark die christliche Verkündigung der Gefahr ausgesetzt ist, unter den Einfluß einer Weltanschauung zu kommen, um so wesentliche Begriffe ihrer Verkündigung gegen ähnlich klingende weltanschauliche Begriffe zu vertauschen.“ S. 76: „Es zeigt sich..., daß Ign nicht einzelne Züge übernommen hat, sondern daß er mit dem Ganzen seines Gottesbegriffes im Zusammenhang der damaligen Religiosität steht.“ Das wird ausgeführt an dem Unterschied zwischen dem, was Bartsch als Mittelpunkt des ignatianischen Denkens erkennt, zwischen dem griechischen Gedanken der Einheit Gottes und der biblischen Verkündigung der Einzigkeit Gottes. — Dabei wird freilich Bartsch trotz des oben mitgeteilten Satzes nicht der beherrschenden Stellung gerecht, die das Erlösungsgeschehen, Sterben und Auferstehen des Christus, für Ign hat. Lediglich der Starrheit des bei der Eucharistie verlesenen heiligen Textes hätten „wir es zu danken, wenn der christliche Kult nicht in einen Mysterienkult abgeglitten ist. Diese Bindung an die Geschichte, die das christliche Abendmahl von jedem Mysterium unterscheidet, ist also auch bei Ign noch nicht aufgegeben“ (S. 132). Aber sie gehöre, in innerem Widerspruch zur Grundidee, der Gemeindetradition an, die bei Ign auch noch wirksam sei. Demgegenüber muß doch festgestellt werden, daß, wenngleich das Ziel der ignatianischen Vergottungsmystik die Aufnahme in die Einheit Gottes ist, doch das brennende Interesse des Ign daran hängt, daß es nur einen einzigen für alle Zeiten gültigen und wirksamen Weg dorthin gibt, nämlich Pathos und Anastasis Jesu Christi.

des Kosmos in den Ignbriefen ist der des 1. Klbriefes diametral entgegengesetzt. Damit hängt das zweite zusammen, wo Kl und Ign sich wieder treffen: Auch dieses Offenbarungsverständnis kennt keine Polarität von Gesetz und Evangelium. Diese Frage spielt auch bei Ign keine Rolle. Denn das Evangelium ist bei ihm nicht Vergebung der Sünden, deren Erkenntnis durch das Gesetz offenbart wäre. Vielmehr ist das Christusgeschehen die eine Offenbarung des Erlösungsweges für den Menschen aus dem Verfallensein an Tod und Verweslichkeit des Kosmos. Seine Erlösungsbedürftigkeit ist ihm durch die Wirklichkeit selbst nahegebracht, ist in ihr offenbar. Darum sind in der Offenbarung des Erlösungsweges Gesetz und Gnade in eins.

An zwei Stellen sieht Ign den Erlösungsweg des Christus für den Menschen wirksam werden. An zwei Stellen geschieht das Hineingenommenwerden in den Erlösungsweg vom Tod in das Leben der Einung mit Gott: In der ἑνότης der Kirche und im πάθος des Märtyrers.

Die Einheit der Gemeinde bedeutet Verbindung mit dem Leiden des Christus. Die Gemeinde ist „gleichsam angenagelt am Kreuz des Herrn Jesus mit dem Fleisch und dem Geist."[1] Sie ist der mit Hilfe des Kreuzes erbaute „Tempel des Vaters".[2] Ihre Glieder sind in der Einheit „Nachahmer" Gottes oder des Christus, „Jünger",[3] die „auf das Leiden hin sterben".[4] Die Einung mit dem Erlösungsgeschehen erfolgt durch die Parusie, Pathos und Anastasis des Kyrios verkündende Botschaft des Evangeliums von ihm, durch die kultische Feier der Eucharistie und durch das in der Einheit von Glaube und Liebe vollkommene Werk. Das Evangelium ist gleichsam die σάρξ Ἰησοῦ, ist die Vollendung der Unverweslichkeit.[5] Die Eucharistie gewährt das „Brot Gottes" (Eph 5, 2), ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ παντός (Eph 20, 2).[6] Das vollkommene Werk ist das der Einheit mit dem Kyrios und mit Gott entsprechende

[1]) Sm 1, 1.

[2]) Eph 9, 1. Die Gemeinde ist τὸ ἐν θεῷ πλῆθος (Tr 8, 2).

[3]) μιμηταὶ θεοῦ: Eph 1, 1; Tr 1, 2. μιμηταὶ κυρίου: Eph 10, 3. μιμηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ: Phld 7, 2. μιμεῖσθαι: Sm 12, 1; Mgn 10, 1. μαθηταί: Mgn 9, 2. 3; 10, 1; Pol 2, 1. μαθητεύειν: Rö 3, 1; Eph 10, 1.

[4]) Mgn 5: ἐὰν μὴ αὐθαιρέτως ἔχομεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

[5]) Phld 5, 1: προσφυγῶν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ. Phld 9, 2: Das Evangelium ἔχει τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν · · · ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας.

[6]) Auch Phld 4: σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ.

Werk.[1]) Es ist Gehorsam gegen das Gesetz und die Gebote des Christus,[2]) gegen die διατάγματα (Tr 7, 1) und δικαιώματα (Mgn 13, 1) des Kyrios und der Apostel. Es ist „Nachahmung" des Werkes Gottes und des Kyrios.[3]) Es entspricht der Einheit mit Christus, weil das „fleischliche" Tun ein geistliches ist.[4]) Indem in ihm Glaube und Liebe eins sind, entspricht es der Einheit Gottes.[5]) Darum vollzieht sich in diesem Werk selber die Einung.[6])

Zu diesen drei Punkten, an denen die ἕνωσις mit Christus in der Einheit der Gemeinde sich vollziehen kann, gehört nun wesentlich hinzu die alles umfassende Potestas des Bischofs. Erst der Bischof vollendet die Einheit, er stellt die ἑνότης der einzelnen Gemeinde dar, wie Christus identisch ist mit der ἑνότης der ganzen Kirche.[7]) Er tritt an die Stelle Gottes und des Kyrios. Nur was in Unterordnung unter den Bischof und in Einheit mit ihm geschieht, ist κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν (Tr 2, 1).[8])

---

[1]) Sm 11, 2: ἵνα οὖν τέλειον ὑμῶν γένηται τὸ ἔργον. Sm 11, 3: τέλειοι ὄντες, τέλεια καὶ φρονεῖτε. θέλουσιν γὰρ ὑμῖν εὖ πράσσειν θεὸς ἕτοιμος εἰς τὸ παρασχεῖν. Eph 1, 1: τὸ συγγενικὸν ἔργον τελείως ἀπηρτίσατε.

[2]) Rö Inscr: χριστόνομος; κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἡνωμένοις πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ. Eph 9, 2: κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[3]) μιμηταὶ θεοῦ. μιμηταὶ κυρίου.

[4]) Eph 8, 2: ἃ δὲ κατὰ σάρκα πράσσετε ταῦτα πνευματικά ἐστιν· ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε. Eph 10: Nach der Beschreibung des Verhaltens „der anderen Menschen" (der Heiden) heißt es: μὴ σπουδάζοντες ἀντιμιμήσασθαι αὐτούς. ··· μιμηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι. ··· μένετε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς τε καὶ πνευματικῶς. Vg. dazu die christologische Aussage Sm 3, 3: μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.

[5]) Sm 6, 1: τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκέκριται. Eph 14, 1: πίστις und ἀγάπη sind ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος ··· τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενος θεός ἐστιν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλλοκἀγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν. Unter ἀγάπη ist nicht nur das die Gemeinde umfassende Einheitsband zu verstehen, sondern auch wirkliche Liebesübung in ihr, wie die Fortsetzung zeigt. Von den Häretikern wird gesagt: περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου.

[6]) Eph 9, 1: ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγαγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς τὸν θεόν.

[7]) Tr 1, 1: ὥστε με τὸ πᾶν πλῆθος ὑμῶν ἐν αὐτῷ θεωρεῖσθαι. Sm 8, 2: ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Christus ist eins mit der Kirche, weil sie sein σῶμα ist (Tr 11, 2).

[8]) Tr 13, 2: ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ ὡς τῇ ἐντολῇ. Mgn 2: ὑποτάσσεται τῷ ἐπισκόπῳ ὡς χάριτι θεοῦ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Eph 2, 2: Nur ἐν μιᾷ ὑποταγῇ κατηρτισμένοι ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ sind die Christen κατὰ πάντα ἡγιασμένοι. Pol 8, 3: διαμείνητε ἐν

An einer Stelle jedoch ist die Einung mit dem Pathos des Christus auch außerhalb des bischöflich geleiteten Kultus und des unter der bischöflichen Gewalt stehenden Lebens der Gemeinde möglich, nämlich in dem das Leiden des Christus real nachahmenden Leiden des Märtyrers. Sofern dessen Sterben „im Namen Jesu Christi" geschieht, ist es „Mitleiden" mit dem, der „vollkommener Mensch geworden" ist, und darum der Weg, selber vollkommener „Mensch" zu werden.[1]) Das Pathos des Märtyrers entwertet nicht die ἑνότης der Kirche. Aber es gilt als eine besondere Gnade Gottes, eine besondere „Gelegenheit", der Hyle vollkommen ledig zu werden, zum wahren Jüngersein, zur Auferstehung und zu Gott zu gelangen.[2])

2. Stellenanalysen

Auf dem Hintergrund dieser Skizze des ignatianischen Christentums suchen wir die für das Verständnis des atl Offenbarungsgeschehens in Frage kommenden Stellen zu verstehen.

ἑνότητι θεοῦ καὶ ἐπισκοπῇ. Tr 7, 2: Wer etwas ohne den Bischof tut, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει. Ebenso Mgn 4: Solche sind nicht εὐσυνείδητοι. Sm 9, 1: ὁ λάθρα τοῦ ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει. Auch Presbyter und Diakone werden immer genannt als solche, die die Einheit der Gemeinde repräsentieren. Doch tun sie das nur in Unterordnung unter den Bischof und in Einheit mit ihm. Sie regieren mit der Potestas des Bischofs. Diese allein ist von wesentlicher Bedeutung.

[1]) Rö 6, 3: μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθος τοῦ θεοῦ μου. Sm 4, 2: ἐγγὺς μαχαίρας ἐγγὺς θεοῦ, μεταξὺ θηρίων μεταξὺ θεοῦ· μόνον ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὸ συμπαθεῖν αὐτῷ πάντα ὑπομενῶ, αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου. Rö 6, 2: ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι.

[2]) Rö 1, 2: ἐάνπερ χάριτος ἐπιτύχω. Rö 2, 1: οὐ γὰρ ἐγώ ποτε ἕξω καιρὸν τοιοῦτον θεοῦ ἐπιτυχεῖν. Eph 11, 2: Die Fesseln sind „geistliche Perlen", ἐν οἷς γένοιτό μοι ἀναστῆναι. Eph 1, 2: ἵνα ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι. μαθητής: Eph 1, 2; Tr 5, 2; Rö 4, 2; 5, 3; Pol 7, 1. μαθητεύειν: (vom Märtyrer) Rö 5, 1; Eph 3, 1. θεοῦ ἐπιτυχεῖν: (vom Märtyrer) Eph 12, 2; Mgn 14, 1; Tr 12, 2; 13, 3; Rö 1, 2; 2, 1; 4, 1; 9, 2; Sm 11, 1; Pol 7, 1. ἐπιτυχεῖν Ἰησοῦ Χριστοῦ: Rö 5, 3. 3. ἐπιτυχεῖν: (absolut gebraucht) Tr 12, 3; Rö 8, 3. ἐπιτυχεῖν: (das „Jünger"-werden, die Gnade, das Los erlangen) Eph 1, 2; Rö 1, 2; Phld 5, 1. In bezug auf die ganze Gemeinde ist ἐπιτυχεῖν nur Pol 2, 3 gebraucht, sonst τύχειν: θεοῦ τευξόμεθα (Mgn 1, 3), ἵνα θεοῦ τύχωσιν (Eph 10, 1), αὐτοῦ (θεοῦ) τεύξεσθε (Sm 9, 2). Diese Verwendung von ἐπιτυχεῖν und τύχειν zeigt, wie sehr die im Martyrium sich vollziehende Einung als die unmittelbare angesehen wird. Das συμπαθεῖν ist hier in ganz anderem Sinne real als im Kult der Kirche.

Sm 5, 1

Οὓς οὐκ ἔπεισαν αἱ προφητεῖαι οὐδὲ ὁ νόμος Μωσέως, ἀλλ' οὐδὲ μέχρι νῦν τὸ εὐαγγέλιον οὐδὲ τὰ ἡμέτερα τῶν κατ' ἄνδρα παθήματα.

Der Zusammenhang ist folgender: Ign spricht zur Gemeinde von den doketistischen Irrlehrern. Sie verleugnen den Christus, weil sie dem Bekenntnis widerstreiten, er sei σαρκοφόρος. Sie greifen den Mittelpunkt der Verkündigung an. Darum sind sie eine Gefahr für die Gemeinde, „Anwälte des Todes". Sie sind aber auch selber dem Tode verfallen, νεκροφόροι. Ign möchte, daß sie sich „bekehren zu dem Leiden, das unsere Auferstehung ist" (Kap. 5). Dazu ist aber bislang wenig Aussicht. Unsere Stelle spricht von dem mißlungenen Versuch, sie zu überzeugen.

Drei Instanzen hat Ign geltend gemacht, um sie zum rechten Bekenntnis zu bewegen: Das AT,[1]) das Evangelium und die Leiden der Märtyrer. Das letzte Argument findet sich auch sonst. Der Märtyrertod hat keinen Sinn, wenn er nicht auf das wirkliche Leiden Christi bezogen ist. Nur dann ist er ein Weg zu Gott, wenn die ἕνωσις von Göttlichem und Menschlichem in Christus eine vollständige ist, wenn die Sarx gelitten hat und mit in die Anastasis aufgenommen wurde.[2]) Was die Märtyrer „Mann für Mann erleiden", kann darum bezeugende Kraft haben für das christologische Bekenntnis. Im gleichen Sinne waren auch das AT und das Evangelium herangezogen worden. Auch sie sollten Zeugnis geben für das im Fleische Leiden und im Fleische Sein des Christus. Nun sind im Bericht davon diese beiden Instanzen voneinander abgesetzt: ἀλλ' οὐδὲ μέχρι νῦν τὸ εὐαγγέλιον. Der Zusammenhang zeigt, daß hiermit die Zeugniskraft gemeint ist: Obschon das AT sie nicht überzeugen konnte, so hätte doch das Evangelium sie unbedingt überzeugen müssen. Im AT ist das Zeugnis nicht so klar wie im Evangelium. In diesem ist, was bezeugt werden soll, direkt als Tatsache erzählt. Sm 3,2: καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν, κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι.

Das AT erscheint also hier verwertet als Urkunde für den Schriftbeweis für das christologische Bekenntnis, der allerdings das Evangelium an beweisender Kraft überlegen ist, weil es das rückwärtsblickende Zeugnis von dem tatsächlich schon Geschehenen darstellt.

---

[1]) „Prophetenworte und Gesetz umschreiben, wie so oft, die gesamte γραφή." (Bauer z. d. St.).

[2]) Tr 10: εἰ δὲ ··· λέγουσιν, τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτὸν, ··· ἐγὼ τί δέδεμαι, τί δὲ καὶ εὔχομαι θηριομαχῆσαι; δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω· ἄρα οὖν καταψεύδομαι τοῦ κυρίου.

Sm 7, 2

Πρέπον οὖν ἐστιν ἀπέχεσθαι τῶν τοιούτων. . . . προσέχειν δὲ τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται, καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται. τοὺς δὲ μερισμοὺς φεύγετε ὡς ἀρχὴν κακῶν. 8, 1: Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε.

An dieser Stelle warnt Ign die Gemeinde selbst vor der ihr von seiten der Doketen drohenden Gefahr. Der dogmatische Beweis aus dem AT und dem Evangelium dient nicht nur zur Überzeugung der Gegner, sondern ist auch für die Gemeinde das Zeugnis von der geschehenen Erlösung, an das sie sich halten muß. Die Hervorhebung des Evangeliums (hier mit ἐξαιρέτως) hat den gleichen Grund wie an der obigen Stelle. Das Evangelium hat die größere Zeugniskraft, weil es von dem geschehenen Pathos und der vollendeten Anastasis zeugt.[1]) Dadurch aber, daß an dieser Stelle der Grund für das ἐξαιρέτως in den Perfekten δεδήλωται und τετελείωται selbst genannt ist, wird in bezug auf das AT zu dem rein Urkundlichen des Schriftbeweises hinzu eine geschichtliche Beziehung sichtbar. Es handelt sich im AT nicht nur um die Urkunde, die den Schriftbeweis für das Dogma liefert, sondern um das Zeugnis, das die Heilstatsachen Pathos und Anastasis des Christus schon bezeugte, bevor sie geschehen waren. Hier steht nicht προφητεῖαι, sondern προφῆται wegen der Gegenüberstellung zu οἱ τοιοῦτοι. Den gegenwärtigen Irrlehrern, den falschen Propheten, werden die (rechten) Propheten entgegengesetzt, wenngleich hier nicht ihr Glaube, ihre Frömmigkeit, ihr Christentum Gegenstand der Aussage ist (wie Mgn 8, 2), sondern allein ihr Zeugnis, wie das Nebeneinander von προφῆται und εὐαγγέλιον zeigt.

Parallel zu der Mahnung, sich an das verheißungsmäßige Christuszeugnis und an die Kunde von der geschehenen Erlösung zu halten, steht die Mahnung, dem Bischof zu folgen. Ja, indem der μερισμός als ἀρχὴ κακῶν bezeichnet ist, ist sogar gesagt, daß, wer sich der „bischöflichen Einheit" entziehe, auch das doppelte Christuszeugnis verliere. Über das Verhältnis der bischöflichen Vollmacht und Funktion zu der Bedeutung des AT wird noch weiter unten zu handeln sein.

[1]) Schlier (a.a.O. S. 165) versteht diese Stelle anders: „In ihm (scil. im Evangelium, das im Gottesdienst zum Vortrag kommt) wird sein (des Kyrios) πάθος uns enthüllt und seine Auferstehung wird vollzogen." Doch müssen die Perfekta δεδήλωται und τετελείωται beachtet werden. Außerdem wird δηλοῦν von Ign nur gebraucht im Sinne von „kundtun, mitteilen" (Tr 1, 1; Rö 10, 2; Pol 7, 1). Zwar ist das Evangelium die „Vollendung" (aktiv) der Unverweslichkeit. Aber es führt die Hörer nur dadurch zu der Einung mit Christus, daß es von dem vollbrachten Erlösungsgeschehen Kunde gibt. Andernfalls wäre auch nicht zu verstehen, warum Ign ermahnt, man solle sich auch zu den Propheten halten.

8,1: Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς, ἀνωφελέσιν οὖσιν. εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῶμεν ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι.

Diese Warnung des Ign hat ihre Parallele in den Pastoralbriefen: Tit 1,14: μὴ προσέχοντες Ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων.[1]) Schon dort ist offenbar, daß der Streit nicht um das AT oder das atl Gesetz geht. An keiner Stelle des NT wird das AT μῦθος genannt[2]) oder das atl Gesetz als „Menschengebot" für nichtig erklärt. Das ist auch hier nicht der Fall. Mit den „nutzlosen, alten Mythen" kann nicht die atl Offenbarung, das atl Gesetz gemeint sein. Entweder werden die ἑτεροδοξίαι selber μυθεύματα genannt, alte Fabeln, oder — und das ist aus dem Weiteren wahrscheinlicher — die ἑτεροδοξίαι begründen sich aus den μυθεύματα. Dann handelt es sich wie in den Pastoralbriefen um eine irgendwie mit dem Judentum und mit jüdischem Leben zusammenhängende Irrlehre, die sich auf Mythen beruft, denen das Alter Autorität verleiht. Ign spricht diesen jeden Offenbarungswert ab.

Man könnte durch μέχρι νῦν zu der Annahme verleitet werden, die Sätze enthielten ein offenbarungsgeschichtliches Verständnis des atl Gesetzes. Nach dem Erscheinen der Gnade widerstreite es dieser (ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι), vorher aber sei es rechtmäßig in Geltung gewesen.[3]) Die Bezeichnung „nutzlose, alte Mythen" verbietet diese Auffassung. Sie charakterisiert den Ἰουδαϊσμος als etwas, das an sich und immer schon der Offenbarung Gottes widerstreitet. μέχρι νῦν ist also nicht anders zu verstehen als die Hervorhebung des Evangeliums an den beiden bisher besprochenen Stellen. Es wäre also so zu deuten: Weil das das kommende Erlösungsgeschehen weissagende Zeugnis nicht so klar war, wie es jetzt die Botschaft von der geschehenen Erlösungstat ist, darum wäre es allenfalls verständlich, wenn damals jemand nicht dem Erlösungsgeschehen entsprechend, sondern „auf jüdische Weise" gelebt hätte, jetzt aber angesichts des Evangeliums wäre es ganz unverständlich, ein Zeichen, daß er die Gnade nicht erlangt habe.

Unsere Auffassung wird bestätigt durch den folgenden Satz: οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν (8, 2). Die Propheten lebten schon vor dem Kommen des Christus nicht auf jüdische Weise,

---

[1]) Auch 1. Tim 1, 3; 4, 7; 2. Tim 4, 4; Vgl. auch 2. Petr 1, 16.

[2]) μῦθος ist ἀλήθεια entgegengesetzt (2. Tim 4, 4), ist identisch mit πλάνη (2. Kl 13, 3).

[3]) Dieses Verständnis des μέχρι νῦν veranlaßte die Variante κατὰ νόμον ἰουδαϊκόν. Wir lesen mit Lightfoot, Funk, Bauer, Lütgert κατὰ Ἰουδαϊσμόν.

sondern seinem Erlösungsweg entsprechend.[1]) Diese und die folgenden Aussagen über die Propheten verdeutlichen die bei der Besprechung von Sm 7, 2 sichtbar gewordene geschichtliche Beziehung. Sie sind für das Verständnis der atl Geschichte außerordentlich wichtig. 8, 2b: διὰτοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν, ἐνπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ, εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν.

Die Beziehung der Propheten zu dem Christusereignis geht hiernach über ihre prophetische Verkündigung der kommenden Erlösung hinaus. Das Erlösungsgeschehen in Christus ist auch für sie selbst gültig. Sie sind „angeweht von seiner Gnade", und sie haben ihr Leben der Erlösung gemäß gelebt. Ihr Leben war wie das Leben der gegenwärtigen Christen bezogen auf Christus, in dessen Erlösung sie darum hineingenommen waren. Nun wird gesagt: Um dieser ihrer Verbindung mit Christus willen wurden sie verfolgt. Und ihr Martyrium, das in Christus seinen Grund hat und von dessen Leiden her Sinn bekommt, hat die gleiche Zeugniskraft für das Christusgeschehen wie das Leiden des christlichen Märtyrers. Das Vorwärtsbezogensein der Propheten auf das Erlösungsgeschehen in ihrer Verkündigung, ihrem Leben und ihrem Leiden ist demnach gleich dem Rückwärtsbezogensein der Christen auf dasselbe Geschehen in Evangelium und Sakrament der Kirche, in dem Leben der Gemeinde und im Martyrium. Der durch den historischen Ort gegebene Unterschied scheint sich hier nur leise anzudeuten in dem Wechsel der Ausdrücke: Χάριν εἰληφέναι (v 1) und ἐνπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος (v 2).

Die vollständig gleiche Bezogenheit auf das eine universale Heilsgeschehen bei Verschiedenheit des historischen Ortes ist noch deutlicher in den vv 2 und 3 des 9. Kapitels, die darum gleich hinzuzunehmen sind. 9, 1b—3: ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου

[1]) Mit der Frage nach dem Offenbarungswert des AT oder nach dem Verhältnis der Propheten zum atl Gesetz hat diese Stelle nichts zu tun. Gegen Zahn, Ignatius S. 372, v. d. Goltz a.a.O. S. 83 und Bauer Komm. z. d. St. — In der Ablehnung stimmen wir überein mit Lütgert, Amt und Geist S. 139ff. Dagegen können wir ihm nicht folgen, wenn er unter dem κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ζῆν der Propheten ihre prophetische Verkündigung selbst versteht und unter κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῆν die Bestreitung des christologischen Dogmas. Lütgert beachtet nicht den Unterschied zwischen unserer Stelle und Phld 6. Dort handelt es sich um das Bekenntnis (περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλεῖν), während hier das dem Erlösungsweg entsprechende Leben zur Debatte steht, weshalb dort vom Ἰουδαϊσμός allgemein die Rede ist, hier dagegen vom κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῆν.

αὐτοῦ — ὅ τινες ἀρνοῦνται· δι' οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν· καὶ διὰ τοῦτο ὑπομένομεν, ἵνα εὑρεθῶμεν μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν —, ... οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι, ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων· καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν.

Die Gleichheit des Bezogenseins zeigt sich darin, daß die Christen als das erfunden werden möchten, was die Propheten waren: Jünger Jesu Christi des einzigen Meisters. Ja die Propheten haben den noch dem Leiden unterworfenen Christen (ὑπομένομεν) sogar jetzt voraus, daß sie schon zur Anastasis gelangt sind. Christus hat sie von den Toten auferweckt. Der Unterschied im historischen Ort findet seinen Ausdruck darin, daß die Christen auf das „aufgegangene“ (ἀνέτειλεν Aor.!) Leben zurückschauen können, wogegen die Propheten den Meister noch „erwarteten“ (προσεδόκων, ἀνέμενον). Christus mußte erst kommen, um sie (παρών) von den Toten zu erwecken.[1])

Der vorhergehende Vers und Kap. 10 werden von 10, 1 her verständlich: Μὴ οὖν ἀναισθητῶμεν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ. ἂν γὰρ ἡμᾶς μιμήσεται, καθὰ πράσσομεν, οὐκέτι ἐσμέν. διὰ τοῦτο, μαθηταὶ αὐτοῦ γενόμενοι, μάθωμεν κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν.

Ign fordert auf, sich von einem Tun wegzuwenden, das, statt der Erlösung zu entsprechen, der Welt entspricht. Die durch Christus offenbarte Möglichkeit dazu entspringt seiner Güte. „Denn wenn er uns nach unserem Tun vergelten wird, dann sind wir nicht mehr.“ Darum wäre ein Beharren in diesem der Welt entsprechenden Tun „Nicht achthaben auf seine Güte“, d. h. ein Verachten seiner Güte. Lütgert[2]) erklärt den Ausdruck μιμήσεται καθὰ πράσσομεν mit Sm 5, 1 (ὅν τινες ἀγνοοῦντες ἀρνοῦνται μᾶλλον δὲ ἠρνήθησαν ὑπ' αὐτοῦ) und versteht ihn vom christologischen Bekenntnis. Allein davon ist hier gar nicht die Rede. Vielmehr spricht Ign zu solchen, denen die Güte zugewandt ist, die „seine Jünger geworden“ sind, bei denen das Bekenntnis selbst also nicht in Frage steht. Ign fordert sie aber auf, nun auch dementsprechend sich zu verhalten, κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν, damit, wie es 9, 2 heißt, sie auch wirklich „als Jünger Jesu Christi erfunden werden“.

10, 2: ὑπέρθεσθε οὖν τὴν κακὴν ζύμην, τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν, καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

---

[1]) Vielleicht deutet sich der Unterschied im historischen Ort auch dadurch an, daß gesagt wird, die Propheten waren Jünger τῷ πνεύματι, wenngleich nicht darunter verstanden werden darf, bei den gegenwärtigen Christen bedürfe es des Heiligen Geistes nicht.

[2]) a.a. O. S. 143.

ἀλίσθητε ἐν αὐτῷ, ἵνα μὴ διαφθαρῇ τις ἐν ὑμῖν, ἐπεὶ ἀπὸ τῆς ὀσμῆς ἐλεγχθήσεσθε.

Diese Stelle hat eine Parallele in 1. Kor 5, 7. 8. Dort ist unter dem „alten Sauerteig" ein Leben verstanden, das der gegenwärtigen Heilssituation nicht entspricht (τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός). Doch bezeichnet παλαιός dort nicht einen zeitlichen Gegensatz in dem Sinne, daß ein solches Leben in einer früheren Offenbarungszeit vor Christus recht und gut gewesen wäre, beschreibt nicht einen inneroffenbarungsgeschichtlichen Gegensatz. Der alte Sauerteig ist vielmehr ζύμη κακίας καὶ πονηρίας d. h. ein Leben, das grundsätzlich jeder göttlichen Offenbarung entgegensteht. „Alt" ist, was der gefallenen Welt, was dem Herrscher dieser Welt angehört; „Neu", was der durch Gesetz und Verheißung verkündigten in Christus offenbar gewordenen neuen Schöpfung, was Gott angehört. Ganz entsprechend ist Mgn 10, 2 zu verstehen: Mit παλαιωθεῖσα ist nicht gedacht an den Übergang, an das alt und schlecht Werden von etwas, das vorher neu und gut war, sondern es soll damit nur der jetzige Zustand ausgesagt werden: alt geworden, verfault, schlecht.[1]) Darum heißt die Mahnung: Kommt hinaus über den schlechten Sauerteig und wendet euch dem neuen Sauerteig zu, das ist Jesus Christus, der euch auch vor Fäulnis bewahren wird. D. h. ganz im Sinne von 10, 1: Verachtet nicht seine Güte, sondern lebt als Jünger Jesu Christi nicht nach dem Wesen dieser Welt, sondern der Erlösung gemäß.

10, 3a: ἄτοπόν ἐστιν, Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν.

Mit diesem Satz wird die mit 8, 1 eröffnete Klammer geschlossen. ἰουδαΐζειν ist gleich κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῆν. Innerhalb der Klammer sind das der Erlösung entsprechende und das nicht ihr, sondern der Welt entsprechende Tun einander entgegengesetzt. „Auf jüdische Weise leben" ist in diesem Zusammenhang einfach irgendeine Form des der Christusoffenbarung widersprechenden Lebens. Als solches wird es abgetan, wie in der Klammer so auch ausdrücklich 8, 1 und 10, 3a. Dennoch scheint

---

[1]) Der Gegensatz „alt—neu" auch Eph 19 und 20. 19, 3: παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς. (19, 2 ist zweimal von der καινότης des am Himmel bei der Parusie aufleuchtenden Sternes die Rede). 20, 1: οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν. Die Stellen bestätigen unsere Auffassung. Es handelt sich um den Gegensatz zwischen der unter der Herrschaft des Teufels stehenden Welt und der in Christus offenbarten neuen Welt Gottes. Damit erhält auch die Bezeichnung „alte Mythen" (8, 1) noch einen besonderen Klang. Mit παλαιός ist dort zunächst wohl das etwa von den Gegnern hervorgehobene Alter der Mythen gemeint. Darüber hinaus aber enthält es auch das Urteil über sie: Sie gehören dieser Welt an, haben mit der Offenbarung Gottes nichts zu tun.

zwischen dem Judaismos und dem Christentum eine besondere Beziehung vorhanden zu sein. Sie deutet sich an in der Tatsache, daß die Verführungsmacht der Mythen durch den Hinweis gerade auf die atl Christuszeugen beseitigt werden soll. Und sie wird sichtbar darin, daß die Irrlehre der Gegner sich, offenbar auf Grund dieser besonderen Beziehung, als Vollendung des Christentums anpreisen konnte. Das will 10, 1b wohl besagen: ὃς γὰρ ἄλλῳ ὀνόματι καλεῖται πλέον τούτου, οὐκ ἔστιν τοῦ θεοῦ. Die Irrlehrer halten ein Bekenntnis zu Christus bei (Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν), aber „sie wollen mehr sein als nur Christen" (Lütgert).[1]

9, 1. 2b: εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ . . ., πῶς ἡμεῖς δυνηόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ.

„Ohne Christus leben" ist dasselbe wie „nicht Christus gemäß leben", wobei in diesem Ausdruck noch anklingt, daß solche, die ein Christus nicht entsprechendes Leben führen, an ihm keinen Anteil haben, darum auch nicht an der in ihm erschienenen ζωή. Die Ausdrücke „alte Werke" und „Neuheit der Hoffnung" können hiernach ganz im Sinne der bisher erläuterten Gegenüberstellung verstanden werden. In unserem Zusammenhang handelt es sich nun um speziell jüdische Dinge. Die Juden haben sie, als sie sich bekehrten, aufgegeben, um auch in ihrem Leben in Übereinstimmung zu sein mit dem Erlösungsgeschehen in Christus. Das wird besonders deutlich an ihrem Aufgeben der jüdischen Sabbatfeier. Sie feiern stattdessen den Herrentag, weil an ihm das durch den Tod Christi erworbene Leben in seiner Auferstehung aufgegangen ist. Nach Zahn und Lütgert widerspräche unserer Deutung die Beachtung, die die Propheten bei Ign finden. Ign könne doch wohl nicht der Meinung sein, die Propheten hätten den Sabbat nicht gefeiert.[2] Ihre Behauptung läßt sich aber nicht halten. Nach ihr wäre παλαιός in 9, 1 im Sinne eines inneroffenbarungsgeschichtlichen Gegensatzes zu deuten: Die alten πράγματα und mit ihnen das Sabbatgebot eine vor Christus gültige jetzt

---

[1]) Vielleicht ist auch der Ausdruck ὑπέρθεσθε als direkte Antithese zu verstehen. Sagen die Irrlehrer: Vollendung des Christentums!, so Ign: Kommt über das Judentum hinaus!

[2]) Zahn a.a.O. S. 354; Lütgert a.a.O. S. 141. Ebenso auch Lightfoot z. d. St. Diese Behauptung wird bei ihnen geltend gemacht gegen die mit Recht abzulehnende Auffassung Hilgenfelds, Mgn 9, 1 selbst beziehe sich auf die Propheten (z. d. St.). Der entscheidende Grund dagegen aber erst bei Bauer (z. d. St.): „Es ist gewiß nicht die Meinung des Ign gewesen, daß die von Christi Gnade berührten Propheten eine Bekehrung hätten durchmachen müssen."

aufgehobene Gesetzesordnung. Demgegenüber ist geltend zu machen, 1. daß παλαιός in den Ignatianen diesen Sinn sonst an keiner Stelle hat; 2. daß Ign eine Polarität zweier Offenbarungen (Gesetz und Evangelium) nicht kennt. Vielmehr wird unsere Deutung durch die Beurteilung der atl Propheten bestätigt. Die oben dargelegte vollständige Gleichheit des Bezogenseins auf das einmalige Erlösungsgeschehen, die zwischen den Propheten und den Christen besteht, läßt keinen Raum für eine diesem Erlösungsgeschehen vorlaufende, ihm polar gegenüberstehende Gesetzesoffenbarung. Die Christusoffenbarung ist für die atl Frommen wie für die Christen die eine und selbe Möglichkeit, aus der „alten Königsherrschaft" dieser Welt erlöst zu werden und zur „Neuheit unsichtbaren Lebens" (Eph 19, 3), in die Gotteseinheit zu gelangen. Die Propheten wandelten nicht „in den alten Dingen", lebten nicht „auf jüdische Weise", sondern nach „Christus Jesus".

Der Zusammenhang der sich auf alte Mythen berufenden Irrlehre mit dem Judentum ist jetzt deutlicher. Er besteht darin, daß sie jüdische Bräuche und Satzungen, etwa den jüdischen Festkalender oder jüdische Speisegebote (vgl. Kol 2, 16), damit zum Teil auch atl Satzungen wie z. B. das Sabbatgebot in sich aufgenommen hat. Ign lehnt die Forderungen ab, nicht als durch eine innerhalb der Offenbarungsgeschichte gegebene neue Heilssituation antiquiertes Gesetz, sondern als dem einen Erlösungsgeschehen grundsätzlich nicht entsprechende „alte Dinge". Damit trifft er auch die zeremonialgesetzlichen Bestimmungen des AT. Daß ihm die Beziehung der „judaistischen" Forderungen und des Judaismos zum AT bewußt ist, zeigt sich darin, daß er selbst mit dem AT argumentiert. Wie er sie deutet, ist schwer auszumachen. Die Beurteilung der atl Propheten — diese hätten nicht auf jüdische Weise, sondern nach Christus Jesus gelebt und seien deshalb verfolgt worden — weist in die Linie des Brnbriefes. Jedenfalls ist die damit ausgesprochene Geschichtsbetrachtung die gleiche wie dort, weshalb man annehmen kann, Ign habe die dem AT entnommenen „jüdischen" Forderungen wie Brn als Mißverständnis bzw. Verkehrung des atl Gebotes angesehen. Doch fehlt bei ihm im Unterschied zum Brnbrief eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit dem atl Kultgebot.

Ein Grund für diesen Unterschied ist der, daß der Vf des Brnbriefes — sei es aus tatsächlicher Begegnung mit der Synagoge, sei es aus Kenntnis des AT — echtes Judentum vor sich hat, das sich gerade auf die Offenbarung des AT beruft, diese selbst ganz und für sich allein in Anspruch nimmt, während Ign einen „Judaismos" bekämpft, der sich für die Vollendung des Christentums erklärt, der sich auf alte, nutzlose

Mythen beruft, der nur noch in der Übernahme bestimmter Bräuche und Satzungen seinen Zusammenhang mit dem wirklichen Judentum verrät. — Ein zweiter und wohl der entscheidende Grund für diesen Unterschied ist die Verschiedenheit der Fassung des Verhältnisses von AT und Christusgeschehen. Wird bei Brn dessen Heilscharakter wesentlich verdeutlicht an der überreichten und eröffneten Testamentsurkunde, so daß diese an die Stelle des geschichtlichen Ereignisses treten kann, so ist im Gegensatz dazu bei Ign das Christusgeschehen, das geschichtliche Ereignis als solches, Erlösung. Man wird in sie hineingenommen durch die bischöfliche Einheit der Kirche und durch den Märtyrertod. Darum ist bei Ign die Beziehung zum AT in doppelter Weise eine nur mittelbare: 1. Es ist „Zeugnis“ von der in der Geschichte Ereignis werdenden bzw. gewordenen Erlösung. 2. Es ist für die Gemeinde umfaßt von der Vollmacht des Bischofs, für den Märtyrer in zweite Linie gerückt durch die unmittelbare Nähe des bevorstehenden Christusleidens. Beides wird w. u. noch eingehender zu erörtern sein.

Wir fahren in unserer Analyse fort. Die oben angedeutete besondere Beziehung zwischen dem bekämpften Judaismos und dem Christentum bedarf noch der Erläuterung. Dazu dient uns der bisher nicht besprochene Passus aus 9, 2: πῶς ἡμεῖσ δυνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ und der die Auseinandersetzung abschließende Vers 10, 3: ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμὸν, εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη.

Die Hervorhebung von ἡμεῖς in 9, 2 ist so zu verstehen: Wenn die Juden selbst bei der Bekehrung zu Christus ihre alten jüdischen Bräuche abtaten, wie sollten dann wir, die wir vorher nie etwas damit zu tun hatten, uns jetzt ihnen zuwenden! Denn, so sagt 10, 3, es gibt nur eine Bekehrung vom Judaismos weg zum Christentum. Der Jude mußte das jüdische Leben abtun und an Christus glauben, wie alle an Christus glauben mußten, um zu Gott gebracht zu werden. Das Umgekehrte, daß einer, der zur Einheit mit Christus gekommen war, sich dem jüdischen Leben zuwenden würde, ist widersinnig, ἄτοπον.

Es ist aber hier nicht nur die Rede von einzelnen Juden, die sich vom „Judentum“ weg zu Christus bekehrt haben, sondern es heißt: Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμὸν ἐπίστευσεν.[1]) Damit ist gesgt, daß das „Judentum“ seit Christus eigentlich nicht mehr existiert, daß darum

[1]) Schon 9, 1 ist ganz allgemein von den Juden gesprochen: οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες. Dort sind nicht einzelne Juden oder ein Teil der Juden gemeint, sondern die Juden schlechthin. Noch darüber hinaus handelt 10, 3 nicht nur von den Juden, sondern vom „Judentum“.

eine Propagierung jüdischen Wesens unsinnig ist. Es tut sich also in dieser Wendung deutlich eine historische Beziehung zwischen Judentum und Christentum kund. Der Aorist ἐπίστευσεν bezeichnet die Wende: Das historische Ereignis der Christusoffenbarung. Hier hörte das „Judentum“ auf, es „wurde an das Christentum gläubig“. Man darf nicht dagegen einwenden, daß im gleich anschließenden Relativsatz auch für die Bekehrung der Heiden zum Christentum der Aorist angewandt sei: εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη. Der Hauptton der Aussage liegt zweifellos auf der mit ἐπίστευσεν bezeichneten, nicht umkehrbaren Wende des Judentums zum Christentum. Nun soll durch den Nebensatz allerdings gesagt werden, ganz im Sinne des Gesamtzusammenhanges, diese Wende sei grundsätzlich die gleiche wie jede Wendung vom weltlichen Wesen zum Christentum. Dennoch bleibt die besondere Beziehung sichtbar. πᾶσα γλῶσσα ist einfach = „jeder“. Die darin liegende Übertreibung ist für uns ohne Bedeutung. Werden nun gegenübergestellt „das Judentum“ und „jeder“, und bezeichnen die Aoriste je den Zeitpunkt der Bekehrung, so ist dadurch die dem Judentum eigene Beziehung zum Christentum deutlich. Denn 'Ιουδαϊσμός ist nicht etwa Übertreibung wie πᾶσα γλῶσσα. Unter 'Ιουδαϊσμός ist im allgemeinen das jüdische Wesen verstanden. Das Wort bezeichnet die jüdische „Religion“, Judentum, so wie mit Χριστιανισμός das „Christentum“ gemeint ist. Jedoch die Gegenüberstellung von 'Ιουδαϊσμός und πᾶσα γλῶσσα im Zusammenhang mit dem Verbum πιστεύειν zeigt, daß hier der Gedanke an die Menschen, die gläubig wurden, mit wirksam ist, d. h. daß hier nicht nur an jüdische „Religion“, jüdisches Wesen gedacht ist, sondern auch an das jüdische Volk, das Judentum. Im Blick auf den 'Ιουδαϊσμός als jüdisches Wesen und Leben ist nach allem Bisherigen deutlich, daß die Beziehung zum Χριστιανισμός nicht als eine positive heilsgeschichtliche Beziehung verstanden werden darf. Die Verfolgung der Propheten gerade wegen ihres christlichen Lebens im Gegensatz zum ἰουδαΐζειν schließt eine auch nur zeitweilige vorläufige positive Beurteilung des 'Ιουδαϊσμός aus. Das mit 'Ιουδαϊσμός bezeichnete Wesen und Leben, die darunter begriffenen Dinge sind grundsätzlich „alte Dinge“ im oben besprochenen Sinne, sie gehören zum Wesen dieser Welt. — Sofern in dem die historische Beziehung zwischen Χριστιανισμός und 'Ιουδαϊσμόσ sichtbar machenden Satz bei 'Ιουδαϊσμός auch an die vom jüdischen Wesen und Leben zum Christentum bekehrte und zum Glauben gekommene Gesamtheit von Menschen, an das Judentum gedacht ist, insofern wird vorausgesetzt, daß das Judentum zum Unterschied von πᾶσα γλῶσσα eine besondere Stellung zum Erlösungs-

geschehen in Christus hat, daß das Judentum eine auf das Christentum hinzielend vorlaufende und jetzt zum Ziel gekommene Geschichte hat. D. h. in bezug auf die Propheten: Es ist Ign bewußt, daß Verkündigung und Leben der Propheten eingebettet sind in die Geschichte des jüdischen Volkes. — Wir werden die beiden unterschiedenen Deutungen des Wortes Ἰουδαϊσμός nebeneinander stehen lassen müssen. Ἰουδαϊσμός ist ein schillernder Ausdruck. In dem zitierten Satz wird die historische Beziehung sichtbar, die zwischen der Geschichte Israels und der Kirche tatsächlich besteht. Seine Formulierung erinnert an das ntl Verständnis dieser Beziehung, seine Voraussetzung und sein Ziel freilich sind weit entfernt von dem ntl Gedanken. Es fehlt am Entscheidenden, nämlich an der Erkenntnis der heilsgeschichtlichen Dialektik zwischen dem atl, israelitisch-jüdischen Gesetz und dem Evangelium.

Die Stellen Phld 5, 2—6, 1 und 8. 2—9,2 fügen sich in die aufgewiesenen Zusammenhänge ein.

5, 2: Nachdem Ign gesagt hat, er nehme seine Zuflucht zum Evangelium ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ und zu den Aposteln ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας, fährt er fort: καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν καὶ αὐ τὸν ἀναμένειν· ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσώθησαν, ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ ὄντες, ἀξιαγάπητοι καὶ ἀξιοθαύμαστοι ἅγιοι, ὑπὸ Ἰησοῦ μεμαρτυρημένοι καὶ συνηριθμημένοι ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς κοινῆς ἐλπίδος.

Diese Aussagen über die atl Propheten decken sich mit Mgn 8 u. 9 und Sm 7, 2. Die Propheten waren Christen vor Christus und vorchristliche Apostel in grundsätzlich gleicher Bezogenheit auf das Erlösungsgeschehen wie die gegenwärtigen Christen bei Verschiedenheit des historischen Ortes: Sie haben auf Christus gehofft, auf ihn gewartet, an ihn geglaubt, sie waren gerettet, Heilige, sie waren in der „Einheit Jesu Christi". Das alles durch Christus: Von Jesus Christus erhielten sie das Zeugnis und wurden darum „zusammen mit hinzugezählt". Sie entsprechen den Aposteln, denn auch sie καὶ αὐτούς (vorher war von den Aposteln die Rede) verkündigten auf das Evangelium hin. — Das καὶ δέ setzt wieder, wie mehrfach beobachtet, Propheten und Evangelium voneinander ab. Das Evangelium ist σάρξ Ἰησοῦ. δέ und καὶ αὐτούς weisen nun angesichts der Vorzüglichkeit des Evangeliums auf die Propheten als auf die aber auch zu beachtenden und zu hörenden Zeugen, die mit in der „Einheit Jesu Christi" sind.

6, 1: Ἐὰν δέ τισ Ἰουδαϊσμὸν ἑρμηνεύῃ ὑμῖν, μὴ ἀκούετε αὐτοῦ. ἄμεινον γάρ ἐστιν παρὰ ἀνδρός περιτομὴν ἔχοντος Χριστιανισμὸν ἀκούειν, ἢ παρὰ ἀκροβύστου Ἰουδαϊσμόν. ἐὰν δὲ ἀμφότεροι περὶ Ἰησοῦ

Χριστοῦ μὴ λαλῶσιν, οὗτοι ἐμοὶ στῆλαί εἰσιν καὶ τάφοι νεκρῶν ἐφ' οἷς γέγραπται μόνον ὀνόματα ἀνθρώπων.

Die doppelte Ermahnung: Liebt die Propheten, aber hört nicht auf einen, der Judaismos verkündigt! steht in genauer Parallele zu Sm 7. Dort heißt es: Haltet euch fern von „solchen", haltet euch aber zu den Propheten! Dort handelt es sich um Doketen, die die Fleischwerdung des Christus, sein wahres Leiden und die Auferstehung seines Fleisches leugnen. Daß hier dieselben gemeint sind, geht daraus hervor, daß sie, die „von Jesus Christus nicht reden", Denksäulen und Totengräber genannt werden. Die Aussage ist Sm 5, 2 parallel: Wer Christus nicht als σαρκοφόρος bekennt, ist νεκροφόρος.

Was Ign als Judaismos bekämpft, ist also eine sektiererische, doketische Schwärmerei, die jüdisches Gut, Gedanken, Bräuche und Satzungen in sich aufgenommen hat, eine jüdisch-gnostische Häresie. Ob die Beschneidung zu den Forderungen dieser Sekte gehörte, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Hier wird vorausgesetzt, daß es vorkommen könne, daß ein Unbeschnittener Judaismos verkündigt. Es ist jedoch deutlich, daß Ign die Forderung der Beschneidung als Judaismos ablehnen würde. Der Hinweis darauf, daß Beschnittene Christentum predigen, ist nicht ein Zugeständnis an das religiöse Institut der Beschneidung, sondern ist zu verstehen im Sinne von Mgn 10, 3 und 9, 1: Das Judentum wurde zum Christentum, die Juden bekehrten sich. Weil sie bei dieser Wendung die Tatsache ihres Beschnittenseins nicht ändern konnten, muß sie mit in Kauf genommen werden.[1])

Es liegt aber hier auf diesen Dingen nicht der Ton. Daß es sich bei dem Judaismos auch um jüdische Bräuche, religiös-kultische Forderungen und dergleichen handelt, daran erinnert hier nur die Erwähnung der Beschneidung. War in Mgn 8—10 das κατὰ 'Ιουδαϊσμὸν ζῆν Gegenstand der Polemik, so hier der Judaismos selber, sein häretisches Bekenntnis. Dementsprechend war dort auf das ζῆν der Propheten verwiesen, während hier von ihrer Verkündigung die Rede ist (5, 2 εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι). D. h. sie dienen hier zum Schriftbeweis für das wahre Erlösungsgeschehen wie Sm 5, 1 und 7, 2.

Nun wird noch gesagt, die Verkündigung des Judaismos geschähe als Auslegung (ἐὰν δέ τις 'Ιουδαϊσμὸν ἑρμηνεύῃ ὑμῖν). Allgemein wird unter ἑρμηνεύειν hier „Schriftauslegung", d. h. Auslegung des AT verstanden.[2]) Zwei Beobachtungen lassen diese Annahme jedoch als fraglich

---

[1]) So auch Zahn a.a.O. S. 369 und Lütgert a.a.O. S. 147.

[2]) So Lgft., Bauer, v. d. Goltz, Knopf, Behm (Artikel ἑρμηνεύω in Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT II S. 959ff), neuerdings Bartsch.

erscheinen. 1. Mgn 8, 1 wird vor den μυθεύματα der Gegner gewarnt, vor den nutzlosen alten Fabeln. μυθεύματα steht dort neben ἑτεροδοξίαι. Was wir oben als die wahrscheinlichere Annahme gekennzeichnet hatten, wird hier bestätigt: Mit ἑρμηνεύειν ist gesagt, daß die gegnerische Lehre den Anspruch erhebt, durch göttliche Offenbarungsurkunden autorisiert zu sein. Mit μυθεύματα war aber ihre Göttlichkeit, ihr Offenbarungscharakter bestritten. 2. ἑρμηνεύειν bezeichnet zunächst einfach: „deuten" von etwas, das ohne diese Deutung unverständlich ist. Im biblischen Sprachgebrauch bezeichnet es die Deutung göttlicher Offenbarungen: In LXX die Deutung der von Gott stammenden Träume (Gen 40 und 41; Dan 2), im NT die Deutung der Glossolalie (1. Kor 12). Lk 24, 27 wird διερμηνεύειν (cod D auch ἑρμηνεύειν) gebraucht von der „Auslegung" des AT im Lichte der Auferstehung, die der auferstandene Herr den unverständigen (ἀνόητοι) Jüngern gibt. An keiner Stelle ist ein Riß sichtbar zwischen der Offenbarung und ihrer Deutung. Es ist nirgendwo auf die Möglichkeit reflektiert, daß es auch falsche Deutung geben kann. Vielmehr ist die Richtigkeit der Deutung überall vorausgesetzt. ἑρμηνεύειν als Schriftauslegung bedeutet darum authentische Auslegung, Verkündigung dessen, was die Schrift selber verkündigt.

An unserer Stelle ist mit ἑρμηνεύειν Auslegung schriftlicher Urkunden gemeint (Phld 8, 2 ἀρχεῖα). Das Ergebnis der Auslegung ist Ἰουδαϊσμός. Weil aber zwischen Auslegung und Text nach dem aufgewiesenen Gebrauch von ἑρμηνεύειν kein Riß bestehen kann, darum erstreckt sich das negative Urteil des Ign über den Judaismos ohne weiteres auch auf die Schriften, die die Verkündigung des Judaismos autorisieren sollen.

8 2: ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι „ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, οὐ πιστεύω." καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι „γέγραπται", ἀπηκρίθησάν μοι, ὅτι „πρόκειται." ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ· ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι.

Die für sich genommen wegen ihrer knappen Diktion schwierige und außerordentlich umstrittene Stelle wird von dem dargelegten Zusammenhang her verständlich und fügt sich ihm ein.

Unter den ἀρχεῖα, auf die sich die Irrlehrer berufen, kann nach dem zu Phld 6, 1 Gesagten nicht das AT verstanden sein. Das verbietet aber auch der Satz selber. Wäre das AT gemeint, so bliebe für die zweite Hälfte des Satzes die doppelte Möglichkeit: Entweder wäre zu übersetzen: „. . . so glaube ich nicht an das Evangelium," oder: „im Evangelium, d. h. als Bestandteil nur des Evangeliums glaube ich es nicht."

Gegen die erste Übersetzung ist geltend zu machen, daß es sich nach ihr in der ganzen Auseinandersetzung nicht nur um ein Lehrstück, sondern um den Glauben an das Evangelium überhaupt gehandelt hätte. Zwar versucht Ign in allen Briefen nachzuweisen, daß seine Gegner tatsächlich an das Evangelium nicht glauben, daß sie keine wahren Christen sind, aber diese selbst nehmen für sich sehr wohl den Christennamen in Anspruch, erscheinen sogar in der Gemeinde stellenweise als besonders gute Christen. Der Satz: „so glaube ich nicht an das Evangelium" ist demnach in ihrem Munde unmöglich.[1]) Aber auch die von Bauer gebotene Übersetzung: „als Bestandteil nur des Evangeliums glaube ich es nicht" befriedigt nicht. Bauer umschreibt: „Wenn ich es nicht (auch) in den Urkunden finde, glaube ich es nicht, wenn ich es im Evangelium finde." Die Übersetzung wird dem lehrmäßigen Charakter des Streites gerecht. Nach ihr würden die Häretiker in bezug auf die Lehre in allen Punkten Übereinstimmung fordern zwischen AT und „Evangelium", wobei das letztere dem AT deutlich untergeordnet wäre: „Selbst wenn etwas zugestandenermaßen im Evangelium steht, glaube ich es nicht, wenn ich es nicht auch im AT finde." Diese Unterordnung des Evangeliums aber ist bei der betonten Behauptung des christlichen Charakters ihrer Lehre im Munde der Irrlehrer wiederum undenkbar. Die Übersetzung Bauers verkennt aber auch den Gegenstand und den Ernst der Auseinandersetzung. Die Ign entgegengehaltene Bedingung ist ja nicht eine allgemeine dogmatische Prinzipienlehre. Es ist hier nicht allgemein von den Stücken der Lehre gesagt, sie müßten sich im AT wiederfinden lassen, es müsse in bezug auf sie Übereinstimmung festgestellt sein zwischen Evangelium und AT, damit sie gültig seien. Es handelt sich in dem Streit auch nicht um irgendwelche peripheren Punkte der Lehre, sondern um den Mittelpunkt, um das wahre Christusbekenntnis. Hier stehen sich die Dinge viel radikaler gegenüber. Die Stücke: das Kommen des Christus im Fleisch, sein wahres Leiden, die Auferstehung seines Fleisches werden von den Gegnern des Ign nicht etwa abgelehnt, weil sie sich, obschon im Evangelium vorhanden, nicht auch im AT fänden,[2]) sondern einfach, weil sie sich in den vorgelegten Urkunden nicht finden. Diese heiligen Urkunden sind für sie das Evangelium. „Was nicht darin steht," so würden sie sagen, „ist nicht Evangelium, kann nicht mit

---

[1]) So auch Zahn a.a.O. S. 374 und Gesch. d. ntl Kanons II S. 946. Doch ist das vorgebrachte Argument (Seltenheit des Ausdrucks ἐν τῷ εὐαγγελίῳ πιστεύειν) angesichts von Mr 1, 15 nicht durchschlagend.

[2]) Dieses „auch" ist die Eintragung Bauers. Vg. die von ihm selbst gesetzte Klammer.

Recht den Anspruch erheben, Evangelium zu sein.“ So, wie sich in dem Streit zweierlei Christentum gegenübersteht, trifft hier auch zweierlei Evangelium aufeinander.[1]) Wir folgen darum der Vermutung Schliers: „ἀρχεῖα oder ἀρχαῖα sind Offenbarungsbücher, auf die sich einige Leute in der Gemeinde berufen.“[2]) Das stimmt auch überein mit unserer Deutung von Mgn 8, 1 und Phld 6, 1. Da diese „Urkunden“ mit εὐαγγέλιον bezeichnet werden, ist anzunehmen, daß es sich um jüdisch-gnostische Evangelienliteratur handelt.[3])

Den sich auf die „Urkunden“, auf ihr Evangelium berufenden Irrlehrern antwortet Ign mit dem Hinweis auf das AT, der diese aber nicht überzeugt. Die Übereinstimmung unserer Stelle (Phld 8, 2) mit Sm 5, 1 ist deutlich. Unseres Erachtens haben wir in dem Brief an die Philadelphier und dem an die Smyrnäer Parallelberichte vor uns von derselben Auseinandersetzung mit den jüdisch-gnostischen Häretikern:[4]) Ign hat

---

[1]) Auch aus dem Inhalt der sich auf die „Urkunden“ berufenden Irrlehre muß geschlossen werden, daß nicht das AT gemeint ist. Die doketische Gnosis berief sich nicht — wenigstens nicht in dieser Ausschließlichkeit — auf das AT. In der Tat erweist sich das AT für die konsequente doketische Christologie — und solche haben wir in der Irrlehre in den Ignatianen vor uns — unbrauchbar. So auch Zahn a.a.O. S. 380.

[2]) Schlier a.a.O. S. 109 Anm. 2: „So wie es von den „Χαλδαῖοι“ in der sogenannten Naassenerpredigt (Reitzenstein, Poimandres S. 84 Anm. 7) heißt: „ζητοῦσι · δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν γραφῶν ἀλλὰ · · · ἀπὸ τῶν μυστικῶν.“ “

[3]) Damit ist auch Lütgerts Verständnis der Stelle abgelehnt. Zwar weist er die Deutung der „Urkunden“ auf das AT ab. Aber das Verhältnis von AT und Evangelium, so wie Bauer es versteht, erscheint bei Lütgert nur mit umgekehrtem Vorzeichen. Er sagt auf Grund der weiteren Auseinandersetzung (a. a. O. S. 152): „Wenn's nicht im Evangelium steht, sondern nur durch den Hinweis auf das AT bewiesen werden soll, dann wollen sie nicht glauben.“ Die Gegner bestreiten, „daß der Schriftbeweis genügend sei.“ Das Widereinander von zweierlei Evangelium kommt darin aber nicht zum Ausdruck. Schon Zahn hatte (a.a.O. S. 379) zum besseren Verständnis auf Pol ad Phil 7, 1 hingewiesen. Die Stelle redet auch von einem Streit zwischen zweierlei Christentum und zweierlei Evangelium. Dort heißt es von solchen, die „in Heuchelei den Namen des Herrn tragen“: πᾶς γάρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν · καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν . καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτότοκός ἐστιν τοῦ Σατανᾶ.

[4]) Abgesehen von dem tatsächlichen Übereinstimmen der Berichte legt sich dieser Schluß auch nahe durch die Situation, in der Ign sich befindet. In der verhältnismäßig kurzen Zeit seiner Reise durch Kleinasien konnte Ign nicht sehr vielerlei erleben. Das wenige Erlebte aber, nämlich die Begegnung mit der jüdisch-gnostischen sektiererischen Häresie, zeigte ihm eine so große Gefahr, daß er alle Kräfte anspannte, um die kleinasiatische Kirche vor ihr zu warnen.

die Gegner mit dem AT zu überzeugen versucht, aber das AT hat sie nicht überzeugen können.[1])

Auf das γέγραπται des Ign antworten die Irrlehrer mit πρόκειται. γέγραπται ist nicht so zu verstehen, daß Ign der Forderung seiner Gegner direkt nachgekommen wäre, daß er versucht hätte, ihre Bedingung zu erfüllen, in den „Urkunden" das in Frage Stehende aufzuweisen. Vielmehr stellt er der Berufung jener auf ihre Offenbarungsbücher seine Berufung auf das AT entgegen. Dementsprechend bedeutet πρόκειται nicht, daß die Gegner die Richtigkeit der Exegese der von Ign vorgebrachten Stellen bestreiten.[2]) Vielmehr lehnen sie die Berufung des Ign auf das AT überhaupt ab, weisen mit πρόκειται erneut ihre Urkunden vor und beharren bei ihrer Forderung. Nur bei dieser Annahme ist der folgende abrupte Einsatz ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός verständlich.[3])

Ign gibt nicht ausdrücklich den weiteren Gang der Verhandlungen wieder. Sondern der Bericht geht plötzlich über in das Bekenntnis: „Meine Urkunden aber heißen: Jesus Christus!" Das bedeutet aber nicht, wie Lütgert behauptet, daß diese Worte in der Auseinandersetzung nicht gesprochen wären, daß Ign also dem mit πρόκειται abgeschlossenen Bericht die Erklärung hinzugefügt habe, worin seine Urkunden bestehen. Dieser plötzliche Übergang beweist vielmehr nur die Leidenschaft, mit der Ign die ἀρχεῖα der Gegner abgelehnt hat und ablehnt. Er weist ihnen gegenüber seine Urkunden, die ἄθικτα[4]) ἀρχεῖα vor: Kreuz, Tod und Auferstehung Christi und den durch ihn gewirkten Glauben. Im Disput bedeutet das einen neuen Vorstoß und nicht, wie vielfach an-

---

[1]) Daß Ign dem, was die Gegner vorbringen und wollen, mit dem Hinweis auf das AT antwortet, sahen wir bisher überall. (Sm 7, 1; Phld 5, 2; 6, 1; Mgn 8 und 9)

[2]) In diesem abgewiesenen Sinne müßte πρόκειται zu deuten sein, wenn man unter ἀρχεῖα das AT versteht. Dann πρόκειται = „es liegt vor", nämlich „zur Untersuchung" = „es ist noch die Frage", nämlich „ob das, was du lehrst, sich tatsächlich an den Stellen finden" läßt, die du vorbringst, d. h. ob das tatsächlich dasteht.

[3]) πρόκειται hat also zum Subjekt τὰ ἀρχεῖα. Für die Übersetzung bestehen zwei Möglichkeiten: πρόκειται heißt „vor etwas liegen", „vorn liegen", „weiter hinaus liegen", „vorspringen". πρόκειται τὰ ἀρχεῖα würde demnach bedeuten: „Diese Urkunden sind vorzuziehen". Diese Übersetzung bei Schlier a.a.O. unter Hinweis auf Phld 8, 5 der rec. longior: οὐ γὰρ πρόκειται τὰ ἀρχεῖα τοῦ πνεύματος. πρόκειται heißt aber auch einfach „vorliegen", „bereitliegen". Die Gegner könnten also gesagt haben: „Hier liegen sie vor!", und damit ihre erste Aufforderung wiederholt haben.

[4]) ἄθικτος = „heilig", „unberührt"; ob auch = „unverfälscht"? Schlier verweist auf eine (allerdings von Zahn im Apparat bestrittene) Lesart von αὐθεντικά, im Sinne von πνευματικόν, göttlich. Vgl. 2. Kl 14, 3.

genommen wird, ein Sichzurückziehen aus verlorener Schlacht auf dem freien Gelände der Exegese in die gesicherte Festung geschichtlicher Tatsachen.[1]) Natürlich ist in dem Nacheinander der beiden Antworten des Ign eine Unterscheidung zwischen AT und Evangelium vollzogen. Sie ist die gleiche wie Sm 5, 1 und 7, 2: Das Evangelium hat gegenüber dem AT, das das vorlaufende Christuszeugnis enthält, die größere Beweiskraft und größere Zeugniskraft, weil es Zeugnis von der geschehenen Erlösung ist. Doch wird andererseits durch diese Sätze Sm 5, 1 noch erläutert: Zwar eignet nach Ign dem Evangelium wesentlich dieser historische Charakter, diese Rückbeziehung auf das historische Ereignis der Erlösung, jedoch nicht in dem Sinne, daß es ein dokumentarisch niedergelegter historischer Bericht wäre. Vielmehr ist das Evangelium zu verstehen als Zeugnis, das aus dem Glauben der Kirche kommt und als kirchliches Zeugnis wieder Glauben fordert. Ign hätte auch sagen können: „Meine Urkunden sind das Evangelium!" Was das aber für ihn bedeutet, sagt er jetzt dadurch, daß er einerseits auf die Heilsereignisse (σταυρός, θάνατος, ἀνάστασις), andererseits auf den durch Christus gewirkten Glauben hinweist (ἡ πίστις ἡ δἰ αὐτοῦ).[2])

9, 1. 2: καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρείσσων δὲ ὁ ἀρχιερεὺς ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὅς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ· αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία. πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα θεοῦ. ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν. οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν· τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας. πάντα ὁμοῦ καλά ἐστιν, ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύητε.

---

[1]) Diese Deutung muß aufkommen, wenn unter ἀρχεῖα das AT verstanden wird. Sie ist am klarsten aber auch in ihrer Unmöglichkeit offenbar bei v. d. Goltz. A.a.O. S. 81 Anm. 1: „Er zieht sich auf die persönliche Glaubensgewißheit und die Sicherheit der geschichtlichen Tatsachen zurück, darauf verzichtend, über das Recht des γέγραπται an diesem Punkte weiter zu streiten." S. 85: „Gegenüber den Doketen war es aber auf die Dauer sicherer, sich auf Tatsachen der Geschichte Jesu zu berufen als auf atl Stellen, welche mit gutem Recht (!) anders ausgelegt wurden. Das Fehlen solcher (scil. Weissagungs-) Beweise ist daher wohl aus Vorsicht zu erklären, zumal er in Philadelphia „κατὰ σάρκα" mit diesem Versuch gescheitert zu sein scheint."

[2]) Die Sm 5, 1 genannte dritte Beweisinstanz, das Leiden der Märtyrer, wird auch hier angedeutet: ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι . δικαιωθῆναι weist auf das Martyrium. So Bartsch. Dadurch, daß Ign den Bericht so plötzlich unterbrochen hatte, klingt dieses in der Auseinandersetzung wohl als drittes Argument Vorgebrachte nur noch an.

In Kapitel 9 erläutert Ign seine in der Skizze der Auseinandersetzung nur angedeutete Position: Das in dem Fortschreiten des Gesprächs deutlich gewordene Übergewicht des Evangeliums über das AT wird begründet. Und dabei bekommt das γέγραπται einen konkreten Inhalt.

Die Leidenschaft, mit der Ign in der zweiten Erwiderung den ἀρχεῖα der Gegner das von der Kirche geglaubte und bezeugte Evangelium, den Christus selbst entgegengehalten hatte bzw. so, als ob er noch augenblicklich sich im Disput befände, ihnen jetzt vor der Gemeinde entgegenhält, hatte das in der ersten Erwiderung Vorgebrachte stark in den Hintergrund treten lassen. Dem wendet sich Ign jetzt wieder zu: „Gut sind auch die Priester, besser aber ist der Hohepriester." Dieser Übergang entspricht dem in Phld 5, 2. Dort hieß es, nachdem vorher vom Evangelium und den Aposteln geredet war: καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν. Der Unterschied zwischen beiden Stellen besteht darin, daß 5, 2 der Akzent auf der Selbständigkeit der relativen Wertigkeit der Propheten für die Kirche ruht. Ign ermahnt dort: Laßt uns aber auch die Propheten lieben! Hier dagegen soll die Relativität der Wertigkeit der Priester für die Kirche ausgesprochen werden. καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς. Das ist zunächst stark betont. Ign will damit sagen: „Daß ich mich zuletzt nicht mehr auf das AT, sondern so stark auf das Evangelium als entscheidende Instanz berufe, bedeutet nicht, daß das AT entwertet wäre. Nein, nicht nur das Evangelium „ist gut", sondern καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς. Dann aber pendelt der Gedanke sofort wieder zu dem tatsächlichen Übergewicht des Evangeliums zurück: κρείσσων δὲ ὁ ἀρχιερεύς.

Bevor wir dem durch das ganze Kapitel hindurchgehenden Ins-Verhältnis-setzen von At-lichem und „Nt"-lichem weiter nachgehen, fragen wir: Was bedeutet ἱερεῖς? Wir beobachten, daß die Priester in genauer Parallele stehen zu den in v 2 genannten Propheten. Beide Verse sind einander entsprechend gebaut. So, wie den Priestern der Hohepriester (nämlich Christus) gegenübergestellt wird, wird den Propheten das Evangelium gegenübergestellt. So, wie Ign im ersten Teil bei der Einzigartigkeit des Hohenpriesters verweilt, stellt er auch im zweiten Teil das ἐξαίρετον des Evangeliums in einer besonderen Aussage heraus. Bei dem schon festgestellten Übereinstimmen der beiden Berichte Phld 8, 2 und Sm 5, 1 wird der Schluß zwingend: Das Nebeneinander von ἱερεῖς und προφῆται hier entspricht dem von νόμος Μωσέως und προφητεῖαι dort. Demnach denkt Ign bei ἱερεῖς an den atl Gottesdienst nach dem „Gesetz des Mose", das wie die „Prophetensprüche" dem kirchlichen christologischen Bekenntnis zum Schriftbeweis diente. Nun wird auch verständlich, weshalb Ign Sm 5, 1 nicht einfach von der γραφή redet.

Offenbar hat er zwischen dem Schriftbeweis aus den „Prophetenworten" und den aus dem atl Ritualgesetz deutlich unterschieden und auch als zweierlei Beweisinstanzen seinen Gegnern gegenüber geltend gemacht (οὓς οὐκ ἔπεισαν αἱ προφητεῖαι οὐδὲ ὁ νόμος Μωσέως).

Die Gegenüberstellung προφῆται εὐαγγέλιον zeigt, daß hier nicht an die Propheten als glaubende Personen, als Christen vor Christus, gedacht ist wie Mgn 8, 2, sondern an ihr Zeugnis von Christus entsprechend den προφητεῖαι Sm 5, 1 (so auch Sm 7, 2). Dagegen scheint bei ἱερεῖς gegenüber νόμος Μωσέως hier mehr an das Tun, an den Vollzug der Gottesdienste gedacht zu sein, daran, daß das „Gesetz des Mose" nicht nur ein Geschriebenes ist, sondern Regel für ein Geschehen. Dann kann wohl das geschriebene Gesetz zum Schriftbeweis dienen, aber nur darum, weil das Geschehen der eigentliche Typus ist.[1])

In welcher Weise Ign das „Gesetz des Mose", das Ritualgesetz, zum Schriftbeweis verwandte, wird hier nicht gesagt. Wir werden aber mit unserer Vermutung nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß er in ihm den Gang des Erlösungsgeschehens, vor allem die Einzelheiten des Todes Jesu dargestellt fand. Auch daß dabei der Opfergedanke auf den Tod Christi Anwendung fand, liegt nahe, anzunehmen. Aber sichtbar wird solche Anwendung in den allgemeinen Aussagen über das Erlösungsgeschehen nicht. Die Stellen, die vom „Blut" Jesu Christi (oder Gottes) reden, werden den Opfergedanken zur Voraussetzung haben. Sie sprechen aber jetzt alle von der mehr oder weniger substanzhaften Einung mit dem Erlösungsweg des Christus.[2]) Wenn wir trotzdem die Anwendung des Opfergedankens auf den Tod Christi vermuten, so ist das doch keineswegs so zu verstehen, als ob dabei das Gesetz als offenbarungsgeschichtliche Größe irgendeine Rolle spielte, d. h. daß das atl Opfer beurteilt worden wäre als das dem offenbarten Gesetz beigegebene, auf das eine Sühnopfer Christi, d. h. auf die damit erfolgte Aufhebung des Gesetzes hinweisende Sühnemittel. Vielmehr entbehrt der Opfergedanke,

---

[1]) Nach Bauer (z. d. St. und im Exkurs über die Irrlehre) richtet sich die Stelle noch gegen die Irrlehrer. Diese hätten „das atl Priestertum so überschwenglich gepriesen, daß Ign ihnen den Hohenpriester des Neuen Bundes gegenüberstellen muß" (S. 240). Doch hat Ign von den „jüdischen" Bräuchen und Satzungen nicht gesagt, sie seien gut, sondern er hat den Judaismos vollständig verworfen. Ein Verhältnis von „gut" und „besser" hat in solchem Zusammenhang keinen Platz. Es bezieht sich vielmehr auf die den Glauben begründende Kraft von Typ und Antityp.

[2]) Eph 1, 1: ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ. Phld 4, 1: ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ. Phld Inscr.; Sm 6, 1; 12, 2. An einigen Stellen erscheinen αἷμα und ἀγάπη einander zugeordnet. Tr 8, 1; Rö 7, 3; Sm 1, 1.

wo er überhaupt angewandt ist, jener dialektischen, offenbarungsgeschichtlichen Beziehung zur Gesetzesoffenbarung vollständig, da Ign solche der Offenbarung des Evangeliums polar gegenüberstehende Gesetzesoffenbarung nicht kennt.[1]) Daß der Opfergedanke für Ign keine systematische Bedeutung hat, zeigt sich auch an unserer Stelle (Phld 9, 1), und zwar darin, daß die Aussage über den „Hohenpriester" als den, der „besser" ist als die „Priester", von dessen einzigartigem Opfer absieht. Ihm ist zwar „das Allerheiligste" anvertraut. Das heißt aber für Ign: Ihm sind die Verborgenheiten Gottes anvertraut.[2])

Nachdem wir kurz auf den Inhalt des von Ign vorgebrachten Schriftbeweises unser Augenmerk gerichtet haben, kehren wir zu dem Hauptgedanken des Kapitels zurück und beobachten, wie Ign At-liches und „Nt"-liches zueinander ins Verhältnis setzt. Er tut es hier in gleicher Weise wie Sm 5, 1 und 7, 2 und Phld 8, 2. Das Übergewicht, das dem Evangelium vor dem AT eignet, hat seinen Grund darin, daß Christus in die Geschichte eingetreten ist, daß das, was Priester und Propheten nur als Verheißung darstellten und verkündigten, nun als ein Geschehenes bezeugt wird. Das atl Christuszeugnis wird nicht als entwertet abgelehnt, aber es hat seine Wertigkeit nur in seinem prophetischen Charakter. Es ist vorausweisendes Zeugnis auf Christus, auf den ἀρχιερεύς und σωτήρ. Diesem aber allein sind die Verborgenheiten Gottes anvertraut.

[1]) Der Opfergedanke ist angewandt auf das Martyrium des Ign. Rö 4, 2: λιτανεύσατε τὸν Χριστὸν ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα διὰ τῶν ὀργάνων τούτων θεῷ θυσία εὑρεθῶ. Rö 2, 2: ... σπονδισθῆναι θεῷ, ὡς ἔτι θυσιαστήριον ἕτοιμόν ἐστιν, ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι ᾄσητε τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Die griechische Färbung des Kultbildes wird besonders deutlich Eph 9, 21, wo von den Lesern gesagt wird, sie seien θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι. Dabei ist an einen heidnischen Prozessionszug zu denken (Zahn a.a.O. S. 338, Bauer z. d. St.).

Der auf den kirchlichen Gottesdienst, vorzüglich auf die Herrenmahlfeier angewandte Ausdruck θυσιαστήριον bezeichnet lediglich das Wesen des Gottesdienstes als λατρεύειν (Sm 9, 1b). Eine Rückbeziehung auf das Opfer Christi im Sinne der obigen offenbarungsgeschichtlichen Beziehung zur Gesetzesoffenbarung liegt darin nicht. Ob die atl Kultsatzung bei Ign — abgesehen von ihrer typologischen Ausdeutung auf das Erlösungsgeschehen — als Gesetz auf den christlichen Gottesdienst Anwendung findet, wird weiter unten zu erörtern sein.

[2]) Darin entspricht Ign wieder dem Brnbrief. Auch dort hatten wir unterscheiden müssen zwischen der Anwendung der atl Kultsatzung als Gesetz und ihrer typologischen Deutung auf das Christusgeschehen. Diese ließ das Opfer Christi im atl Ritus voraus dargestellt sein. Aber der dabei auf den Tod Christi angewandte Opfergedanke war auch dort nicht von systematischer Bedeutung: Das Aufhören des Opferkultes hatte seinen Grund nicht in dem einmaligen Opfer Christi, sondern in der durch Christus gebrachten Gnosis, die den jüdischen Opferkult als nichtig und widergöttlich erkennen ließ.

Dieser allein bedeutet Erlösung für die ganze Geschichte und die ganze Welt, nicht das atl Zeugnis. Dieser allein ist „die Tür zum Vater, durch die Abraham und Isaak und Jakob und die Propheten und die Apostel und die Kirche eingehen." Er ist der Weg in die „Einheit Gottes". Darum ist das „Besondere", das das Evangelium dem AT voraushat, daß es auf die Geschichte dieses „Heilandes", seine Parusie, sein Pathos und seine Anastasis als auf ein Geschehenes zurückblicken kann, daß es die geschehene Erlösung bezeugt. Darum ist das Evangelium ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας, die Herstellung der Unverweslichkeit. Das bedeutet nun wieder nicht, daß das AT, das verheißende Zeugnis, nach Erfüllung der Verheißung wertlos wäre. Sondern auch das atl Zeugnis hat für Ign echte Zeugniskraft, und er würde auch von ihm sagen, „es vollendet die Unverweslichkeit," aber es hat für die Kirche diese Zeugniskraft nur „zusammen" mit dem die geschehene Erlösung bezeugenden Evangelium.[1])

---

[1]) Hier muß noch einmal an die Arbeit von Bartsch erinnert werden. In Konsequenz des S. 82 Anm. 2 geschilderten Verständnisses ergibt sich für den Vf eine andere Beurteilung der Aussagen des Ign über die Propheten und das atl Zeugnis. S. 44: „An die Stelle der Heilsgeschichte tritt bei ihm (Ign) die Behauptung der unbedingten Einheit zwischen den Propheten und Jesus Christus. — Die unbedimgte Forderung der Einheit ist das Eigentum des Ign, die Feststellung der Überlegenheit Christi ist das Gut der Gemeinde, ebenso wie die Betonung der heilsgeschichtlichen Bedeutung der Propheten." S. 51f: „Auf der einen Seite steht der sich in der Heilsgeschichte offenbarende Gott. Jeder Akt des offenbarenden Handelns Gottes hat seine ihm zukommende Bedeutung. Auf der anderen Seite, bei Ign, ist von der Offenbarung Gottes gar nicht die Rede. Nicht das macht die Propheten zu Männern, die man lieben soll, daß sie in der Geschichte des Christus und der Offenbarung Gottes an einem ganz bestimmten Platz stehen, sondern er übernimmt es einfach aus der Tradition, daß diese Männer einen Platz im Kerygma haben, und rechtfertigt dies durch ein Postulat, das er aus seiner Gottesidee nimmt... Für den Gott des Ign gehört es nicht zu den wesentlichen Merkmalen, daß er sich offenbart in ganz bestimmten konkreten Ereignissen." Hier ist übersehen, welche Bedeutung das eine „ganz bestimmte konkrete Ereignis" des Sterbens und Auferstehens Jesu für Ign hat. Es ist übersehen, daß der Gedanke der Einung mit Gott, der Aufnahme in die Einheit Gottes, unlöslich verknüpft ist mit diesem Ereignis, ja daß von ihm aus auch das Martyrium erst seinen Sinn erhält, auch das Martyrium der Propheten (Mgn 8, 2). Von hier aus sind die häufigen und in ihrer Zielrichtung alle übereinstimmenden Aussagen verständlich, die das ἐξαίρετον des Evangeliums gegenüber dem AT, dem Gesetz des Mose, den Priestern, dem Zeugnis der Propheten herausstellen, und brauchen nicht als Gemeindetradition beiseitegeschoben zu werden, wie das bei Bartsch geschieht. S. 45: „Der Grund für die Vorrangstellung des Evangeliums ist bei ihm nur die Bindung an die Tradition der Gemeinde." S. 51: „Der ... Satz οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν bringt noch einmal Tradition der Gemeinde; denn er gibt eine heilsgeschichtliche Erklärung der Bedeutung

Einzelstellen

Bevor wir zur Zusammenfassung des Ergebnisses übergehen können, sind noch einige Einzelheiten zu besprechen.

An zwei Stellen kommt der Ausdruck ἔϑνη vor: Sm 1, 2 und Tr 8, 2. In Sm 1, 2 steht er in einer Reihe offenbar geprägter christologischer Aussagen. Nachdem von Christus gesagt war, er sei „wahrhaftig unter Pontius Pilatus und dem Tetrarchen Herodes für uns im Fleische angenagelt worden", heißt es weiter: ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ εἴτε ἐν Ἰουδαίοις, εἴτε ἐν ἔϑνεσιν ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.[1]) Für sich genommen hat die Stelle, die an Pl Eph 2, 16 anklingt, die offenbarungsgeschichtliche Prärogative Israels zur Voraussetzung. Sie besagt, daß der durch die Offenbarung von Gesetz und Verheißung an Israel gesetzte heilsgeschichtliche Unterschied zwischen den „Juden"

---

der Propheten, die mit der üblichen Wertung der Propheten bei Ign nicht übereinstimmt... Wenn Ign trotzdem auch diese Bedeutung der Propheten nennt und Phld 5, 2 betont καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν, wahrscheinlich, um Angriffe, die gegen ihn gerichtet sind, abzuwehren, so zitiert er die Gemeindetradition, um so zu erweisen, daß er sich mit ihr in Einklang befindet. Phld 5, 2 genügt aber nicht der Satz aus der Gemeindetradition, er muß im Sinne des Ign richtiggestellt werden: ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄντες. Wir sind damit an dem entscheidenden Punkt der Auseinandersetzung, die uns die verschiedene Wertung der Propheten in zwei verschiedenen Aussagen und damit auch den Gottesbegriff des AT im Gegensatz zu der Gottesidee des Ign zeigt." Daß von einer wirklichen heilsgeschichtlichen Theologie bei Ign nicht die Rede sein kann (Bartsch S. 44), ist auch unsere Meinung. In der Tat sind diese Aussagen alle von der ignatianischen Gottesidee aus zu verstehen. Insofern ist der Zusatz ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄντες für Ign wesentlich. Das bedeutet aber nicht, daß die Aussagen: die Propheten verkündigten auf Christus hin, warteten auf ihn, und ähnliche nicht aus seinem Eigensten wären. Sie erwachsen aus der einzigartigen und universalen Bedeutung des Erlösungsgeschehens, Tod und Auferstehung Christi. Umgekehrt ist mit der Anerkennung der prophetischen, weissagenden, erwartenden Stellung der Propheten und Gerechten des Alten Bundes längst nicht eine echte heilsgeschichtliche Theologie erreicht. Daran hindert Ign das Verständnis des Gesetzes. — Daß sich bei Bartsch, unter dem Druck des Textes, die Dinge auch einmal etwas anders darstellen, soll nur noch mitgeteilt werden. S. 47 heißt es im Blick auf den Streit in Philadelphia: „Es geht in Philadelphia also darum, ob das AT bzw. die ἀρχεῖα der Judaisten, deren Umfang wir ja nicht kennen — es können sehr gut auch „ἀπόκρυφα" dazu gehört haben —, oder die Heilsgeschichte, die Person Jesu Christi τὰ κρυπτὰ τοῦ ϑεοῦ bringt. Ign behauptet, daß dies allein Jesus Christus anvertraut sei."

[1]) Die Formel versteht die Auferstehung Christi als Erfüllung der Verheißung Jes 5, 26, jedoch ohne den dortigen Zusammenhang genau zu beachten. Die Weissagung ἀρεῖ σύσσημον ἐν τοῖς ἔϑνεσιν ist ein Gerichtswort über Israel: Die Heiden sollen einmal aufgerufen werden zum Krieg gegen das abtrünnige Israel.

und den „Heiden“ in der neuen Situation in Christus aufgehoben ist: Die Heiligen und Gläubigen aus den Juden und aus den Heiden sind geeint in dem einen Leibe seiner Kirche. Ob aber der ganze Inhalt der übernommenen paulinischen Formel als Ign bewußt angenommen werden darf, oder ob die Formel bei Ign nur allgemein die universale Bedeutung der Auferstehung Christi aussagen soll, läßt sich aus der Stelle selbst nicht entscheiden. Sie würde aber ntl verstanden aus dem Rahmen der Gesamtanschauung des Ign herausfallen. In dieser ist für solche offenbarungsgeschichtliche Stellung Israels kein Raum. Die Frage, wie Ign denn das Nebeneinander von „Juden“ und „Heiden“ in dieser Formel verstanden habe, muß mit dem Hinweis auf die oben besprochene Stelle Mgn 10, 3 beantwortet werden.

Die zweite Stelle, an der Ign den Ausdruck ἔθνη verwendet, ist Tr 8, 2: μὴ ἀφορμὰς δίδοτε τοῖς ἔθνεσιν, ἵνα μὴ δι' ὀλίγους ἄφρονας τὸ ἐν θεῷ πλῆθος βλασφημεῖται. οὐαὶ γάρ, δι' οὗ ἐπὶ ματαιότητι τὸ ὄνομά μου ἐπί τινων βλασφημεῖται. Hier bezeichnet der Ausdruck den einfachen Gegensatz von Kirche und Welt, ohne daß überhaupt auf Israel reflektiert wäre. Das angefügte Zitat bestätigt das, indem hier die dem atl Gottesvolk gegebene Mahnung (Jes 52, 2) ohne weiteres verstanden ist als Mahnung an die Kirche. Das Gottesvolk des AT ist die Kirche. — Auch das ist ntl Erbe. Die ntl Anerkennung der Prärogative Israels schließt in sich, daß die Israel gegebene Verheißung in der aus Juden und Heiden gesammelten Kirche, in der Einheit des Leibes Christi, zu ihrem Ziel und damit die Sonderung Israels zum Ende gekommen ist: Die Kirche ist das neue Gottesvolk. Aber wieder muß gefragt werden, ob diese theologische Stellung, die zweifellos die Voraussetzung für den beobachteten Gebrauch von ἔθνη und des atl Schriftwortes ist, — ob diese theologische Stellung auch die des Ign ist. Oder ob er die Heilsgeschichte Israels ausschließt, die Kirche, abgesehen von der neuen Heilssituation in Christus, einfach an die Stelle Israels setzt, das atl Gotteswort direkt als Wort an die Kirche, d. h. dann aber als der Kirche gegebenes Gesetz versteht. Wieder kann die Frage aus der Stelle selbst nicht beantwortet werden. Die Entscheidung fällt an der Stellung des Ign zum Gesetz, und hier fehlt die Erkenntnis der heilsgeschichtlichen Dialektik zwischen dem atl Gesetz und dem Evangelium.[1])

---

[1]) Auch die vielfache Erwähnung Davids beweist nicht die Anerkennung einer Heilsgeschichte des jüdischen Volkes und ihr ntl Verständnis. David wird genannt in den die wahre Menschheit des Gottessohnes aussagenden Formeln. Und nur darauf liegt der Ton. Natürlich hat die Formel selbst die Heilsgeschichte Israels

Das Zitat ist nun noch in anderer Hinsicht wichtig. Es zeigt uns, daß Ign das AT nicht nur als das prophetische Christuszeugnis las, sondern auch als das der Kirche unmittelbar gegebene Gesetz. In diesem Sinne sind auch die beiden anderen ausdrücklich mit γέγραπται eingeführten Zitate angewandt.[1]) Es bestimmen also nicht nur das „Gesetz Christi“ oder die „Gebote Jesu Christi“ das κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ζῆν, sondern auch das AT. Daß Ign die Proverbien bevorzugt, stimmt überein mit seiner Ablehnung des jüdischen Kultus. Nun hatten wir oben schon festgestellt, daß im Unterschied zum Brnbrief eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit dem atl Zeremonialgesetz bei Ign fehlt. Weil seine Gegner sich mit ihren „jüdischen“ Forderungen nicht in erster Linie auf das AT berufen, und weil eine etwaige Berufung darauf nicht den Mittelpunkt seiner Theologie angreift, wie das im Brnbrief der Fall ist, kann er, auch wenn ihm die Methode der Allegorese bekannt ist, darauf verzichten und das atl Kultgesetz als Gesetz einfach ignorieren, zumal das praktische Ergebnis der allegorischen Deutung ja die Ausschaltung ist.

Aber wenn Ign auch den jüdischen Kultus ablehnt und im Zusammenhang damit den atl Opferritus ignoriert, so hat doch die atl Kultsatzung im Gegensatz zum Brnbrief für ihn auch als Kultsatzung eine gewisse Bedeutung. Wir gingen in unserer Untersuchung der Ignatianen aus von ihrer Gemeinsamkeit mit dem 1. Klbrief. Sie bestand in der Betonung des zur Einheit Geordnetseins der Gemeinde. Nun fanden wir, daß der 1. Klbrief gerade von diesem Gesichtspunkt aus auch die atl Priester- und Kultordnung in Anwendung brachte. Sollte sich die Gemeinsamkeit nicht auch hierauf erstrecken? Einige Beobachtungen mögen diese Vermutung stützen: Mgn 4 wird von den sich der bischöflichen Vollmacht entziehenden, von dem bischöflich geleiteten Kult separierenden Gemeindegliedern gesagt, sie könnten kein gutes Gewissen haben, διὰ τὸ μὴ βεβαίως κατ' ἐντολὴν συναθροίζεσθαι. Dementsprechend heißt es Sm 8, 1b ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. D. h.: Nur der Gottesdienst ist „rechtsgültig“,[2]) der κατ' ἐντολὴν gehalten wird, wobei die ἐντολή bestimmt, daß die Gemeinde nur einen Gottesdienst (ἓν θυσιαστήριον

---

zur Voraussetzung. ἐκ γένους Δαβίδ: Eph 20; Tr 9, 1; Sm 1, 1. ἐκ σπέρματος Δαβίδ: Eph 18, 2; Rö 7, 3.

[1]) Eph 5, 3 = Prov 3, 34: γέγραπται γάρ· ὑπερηφάνοις ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται. Mgn 12 = Prov 18, 17: ὡς γέγραπται, ὅτι δίκαιος ἑαυτοῦ κατήγορος.

[2]) Diese Übersetzung von βέβαιος ist vorzuziehen. Schlier, Artikel βέβαιος in Kittel, Theolog. Wörterbuch I S. 600ff. Anders Bauer: Mgn 4: in fester Ordnung. Sm 8, 1. 2: zuverlässig in den Wirkungen.

Mgn 7, 2) habe, nämlich den vom Bischof geleiteten. Wir werden unter ἐντολή aber nicht nur die διατάγματα τῶν ἀποστόλων (Tr 7, 1) zu verstehen haben, die die Apostolizität der Ordnung dartun (vgl. 1. Kl 42. 44), sondern auch das atl Kultgesetz. Die Parallele κατὰ τὴ ἐντολήν in der Didache (Did 13) und die Verwendung des Ausdrucks θυσιαστήριον machen den Schluß wahrscheinlich. Eine einzelne Parallele läßt sich vermutungsweise auch mit dem 1. Klbrief feststellen: In Fortsetzung der obigen Stelle heißt es Sm 8, 2b: οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν· ἀλλ' ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον ὃ πράσσεται. Weist nicht allgemein die Betonung des einen Gottesdienstes und im besonderen δοκιμάζειν auf dieselben atl Kultgesetze, an die auch Kl (40, 2) erinnert?: κἀκεῖ δὲ οὐκ ἐν παντὶ τόπῳ προσφέρεται, ἀλλ' ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ πρὸς τὸ θυσιαστήριον, μωμοσκοπηθὲν τὸ προσφερόμενον διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν προειρημένων λειτουργῶν.[1])

Von diesen den Gebrauch der atl Kultsatzung nur andeutenden Beobachtungen her läßt sich über den theologischen Hintergrund dieses Gebrauchs nichts ausmachen. Vielleicht kann man mit Zahn (S. 399) von „antitypischer Kongruenz" des christlichen Gottesdienstes mit dem atl Kultus reden. Dann würde Ign in dem νόμος Μωσέως nicht nur das Erlösungsgeschehen im voraus dargestellt finden, sondern auch Ordnung und Gottesdienst der Kirche. Doch muß man sich über eine darin liegende Schwierigkeit klar sein. Es würde immer die die Gesamtanschauung störende Frage nach der offenbarungsgeschichtlichen Bezogenheit der beiden verschiedenerlei Gottesdienste aufeinander auftauchen müssen. Weshalb von vornherein die Tendenz mitgesetzt wäre, eine wirkliche typologische Beziehung zu leugnen, die typologische Deutung auf Kult und Ordnung der Gemeinde in den Hintergrund treten und die wenigen möglichen Parallelisierungen zu festen Satzungen werden zu lassen, ja sie schließlich vom AT mehr oder weniger zu lösen.

Diese Tendenz wird begünstigt durch die Bedeutung des Episkopats. Weil die Einung mit Christus nur möglich ist in der „bischöflichen Einheit" der Kirche, darum umfaßt die Vollmacht des Bischofs auch die Bedeutung des AT in der Gemeinde. Man kann von einer vikarierenden potestas des Bischofs reden. Der Bischof bedeutet Vergegenwärtigung aller göttlichen Autorität in der Gemeinde. Allein in der bischöflichen

[1]) Freilich bringt nur 1. Kl den Terminus technicus, während δοκιμάζειν nicht eigentlich kultischer Terminus ist. Er erstreckt sich auf das Kultische nur dort, wo der Gedanke der Eignungsprüfung für ein Amt auf Priester angewandt wird. Grundmann, Artikel δόκιμος in Kittel II S. 258ff.

Vollmacht werden die apostolischen Satzungen — gleich ob kultischer oder religiös-sittlicher Art — aktuell, werden die Gebote des AT gegenwärtig. Allein die bischöfliche Vollmacht gibt dem Gottesdienst, dem Evangelium und den Sakramenten und natürlich auch dem atl Christuszeugnis Rechtsgültigkeit. Das heißt aber auch, daß die bischöfliche Vollmacht zu all den genannten Autoritäten in Konkurrenz tritt und sie für die Gemeinde mehr in den Hintergrund drängt.[1]) Diese Folge ist in den Ignbriefen offenbar. Wie spärlich ist die Verwendung atl Gebote für die sittliche Ermahnung und auch für die Regelung des Gottesdienstes! Sicherlich nicht, weil Ign in innerer Verwandtschaft mit Paulus ein gesetzesfreies Christentum gepredigt hätte. Vergottungsmystik und Moralismus schließen einander nicht aus. Und wo das AT stärker verwandt ist, da dient es zum Zeugnis für das „kirchliche" Evangelium.

Lediglich der Märtyrer ist, wie wir sahen, von dieser bischöflichen Vollmacht nicht umfaßt. Er hat im bevorstehenden Martyrium den unmittelbaren Weg zu Gott. Aber die durch die bischöfliche Vollmacht gebrochene Beziehung zum AT wird für ihn dadurch nicht zu einer direkten. Vielmehr tritt das AT noch mehr in den Hintergrund. Was bedeutet für Ign selbst, der das θεοῦ ἐπιτυχεῖν unmittelbar vor sich hat, noch das AT!

Wir fassen das Ergebnis zusammen:

Offenbarung Gottes von schlechthinniger Einmaligkeit und Universalität ist das Kommen des Christus im Fleisch, sein Leiden, Sterben und Auferstehen. Dies Geschehen ist Erlösung vom Tode und Offenbarung wahren Lebens. An ihm hat teil, wer nach der Heilsökonomie Gottes in diesen „neuen Menschen Jesus Christus" hineingenommen wird, wer zum neuen Menschen selber wird und in ihm zur Gotteseinheit gelangt. Das geschieht in der Kirche durch das Zeugnis von dem Erlösungsgeschehen, durch die Eucharistie und durch das der Christus- und Gotteseinheit entsprechende Leben in der Liebe bzw. durch das im Namen Jesu Christi geschehende, das Christusleiden real nachahmende Sterben des Märtyrers.

1. In diesem Zusammenhang hat das AT für Ign Bedeutung als das Christuszeugnis, das das geschichtliche Ereignis der universalen Erlösung im voraus verheißen hat, und als das Gesetz, das die Gebote und Satzungen enthält, die der Gemeinde ermöglichen, ein der Erlösung gemäßes Christusleben zu führen.

---

[1]) Zu den mit dem Gedanken einer vikarierenden potestas zusammenhängenden Problemen vgl. Schmitz, Die Bedeutung des Wortes bei Paulus.

Das Christuszeugnis des AT besteht nach Ign aber nicht in der Gesetzesoffenbarung, es besteht nicht darin, daß es eine in dialektischem Verhältnis zur Christusoffenbarung stehende Gesetzesoffenbarung und in Spannung dazu die Verheißung auf Christus als auf die das Gesetz erfüllende und aufhebende Offenbarung enthielte. Vielmehr ist das atl Christuszeugnis nur Weissagung, weissagendes Zeugnis für die kommende Erlösung. Und das Gesetz des AT steht zu dem Heilsgeschehen in direkter Beziehung. Es ist der Verheißung der Erlösung beigeordnet.

2. Die offenbarungsgeschichtliche Stellung Israels findet bei Ign ihren Niederschlag in dem Sichtbarwerden einer historischen Beziehung zwischen Ἰουδαϊσμός und Χριστιανισμός. Aber eine durch die Dialektik von Gesetz und Evangelium gekennzeichnete Offenbarungsgeschichte ist Ign unbekannt. Die Verheißung der Erlösung und das dieser beigeordnete Gesetz haben mit dem Judaismus nichts zu tun, d. h. das AT hat mit dem Judaismos nichts zu tun.[1]) Die Frömmigkeit der atl Frommen, nämlich ihre Bezogenheit auf Christus, ist nicht Judaismos, sondern sie ist die gleiche wie die der Christen. Unterschieden sind sie einzig durch den historischen Ort. Die Christen haben das Evangelium von der geschehenen Erlösung und das Gebot, ihr entsprechend zu leben. Die Propheten hatten die Verheißung der Erlösung und dasselbe Gebot.[2])

3. Das Christuszeugnis des AT ist durch seinen historischen Ort gegenüber dem Evangelium unterschieden und in seiner Bedeutung relativiert. Es behält zwar seinen Zeugnischarakter und seine Zeugniskraft. Aber es hat beides nur in Relation zu dem die geschehene Erlösung bezeugenden Evangelium. — Das Gebot des AT ist umfaßt von der Vollmacht des bischöflichen Amtes, in dessen Gebot und Satzung es mehr und mehr aufgeht.

---

[1]) Jedenfalls ist das die These des Ign. Daß sich in der Tatsache dieser Bestreitung und in Art und Inhalt der Polemik die tatsächliche heilsgeschichtliche Stellung Israels dennoch kundtut und wie sie sich kundtut, wurde oben dargelegt.

[2]) Darin ist Ign von Brn unterschieden. Bei letzterem ist nicht einzusehen, wie es möglich ist, daß vor dem Erlaß des Testaments schon Menschen nach diesem Testament gelebt haben, weshalb die atl Frommen bei ihm „in der Luft schweben", sie haben eigentlich keinen Ort. Die Geschichte löst sich bei Brn überhaupt auf. Das Testament löst sich vom Ereignis seines Erlassenwerdens. Bei Ign dagegen ist eine echte geschichtliche Bezogenheit möglich, da die Erlösung nach ihm nicht auf einem in dem geschichtlichen Ereignis Gegebenen beruht, sondern in dem Geschehen selber besteht. Freilich wird das Entscheidende an der geschichtlichen Beziehung nicht gesehen, die heilsgeschichtliche Dialektik von Gesetz und Evangelium.

IV. Der Hirte des Hermas

Eine flüchtige Durchsicht des Hermasbuches zeigt, daß in ihm jede ausdrückliche Verwendung der kanonischen Schriften des AT fehlt. Lediglich an einer Stelle (Vis II 3, 4) wird mit der Formel ὡς γέγραπται ἐν auf ein Wort einer uns nur dem Namen nach bekannten apokryphen, pseudepigraphischen Schrift verwiesen. Man wird nicht sagen können, dieses Fehlen einer Berufung auf das AT sei bedingt durch die grundsätzliche Einstellung der Hermasapokalypse zum AT. Brn und Kl zeigten beide einen sehr ausgedehnten Schriftgebrauch und unterschieden sich doch in ihrer Stellung zum AT an einem entscheidenden Punkt, nämlich in dem an es herangebrachten Offenbarungsbegriff. Bei Ign war das theologische Urteil über das AT bestimmt von dem Verständnis der Christusoffenbarung als eines Erlösungsgeschehens, die praktische Bedeutung des AT zurückgedrängt durch die vikarierende potestas des Bischofs bzw. durch die Situation des Märtyrers. Dennoch ermahnt er seine Leser, sich an das AT zu halten.

Nur spärlich verstreut sind die Äußerungen im Hermasbuch, die auf sein Schriftverständnis schließen lassen. Um für sie den Auslegungskanon zu gewinnen, werden wir zunächst das Christentumsverständnis des Hermas untersuchen, sein Verständnis der Christusoffenbarung.

1. Gesetz und Evangelium im Hermasbuch

Wir nehmen unseren Ausgangspunkt in Sim VIII, der Allegorie vom Weidenbaum. H sieht einen riesigen Weidenbaum, unter dessen weit ausladenden, alles überschattenden Zweigen alle versammelt sind, „die mit dem Namen des Herrn genannt sind". Ein Engel schlägt mit einer Sichel kleine Weidenstäbe vom Baum. Jeder der unter dem Baum Versammelten erhält solch einen Stab. Nach geraumer Zeit fordert der Engel die Stäbe wieder zurück. Sie werden einer Prüfung unterzogen. Dabei stellt sich heraus, daß die ehemals gleichen Stäbe nun sehr verschieden sind. Einige haben Risse bekommen, andere sind verdorrt, in wieder anderen ist schon der Wurm. Eine lange Stufenfolge in der Ver-

derbnis der Stäbe wird angegeben. Daneben ist aber ein Teil der Stäbe so grün und frisch geblieben, wie der Engel sie ausgeteilt hatte. Einige von ihnen sind sogar ausgeschlagen und haben Frucht gebracht. Von den Menschen, denen die grünen und sprossenden Zweige gehören, sagt H: Der Engel entließ sie in den Turm. „Alle aber, die in den Turm gingen, trugen das gleiche schneeweiße Gewand“ (2, 3).

Damit ist die Vision noch nicht beendet. Es ergeben sich aber aus der Deutung dieser beiden Szenen für uns schon die wichtigsten Bestimmungen. Wir entnehmen der im 3. Kapitel gegebenen Deutung die Hauptsätze. 3, 2: „Der große Baum, der Berg und Tal und die ganze Erde überschattet, ist das Gesetz Gottes, das der ganzen Welt gegeben ward. Dieses Gesetz aber ist der Sohn Gottes, der bis ans Ende der Erde gepredigt ward, und die Völker in seinem Schatten sind die, die diese Predigt gehört und an ihn geglaubt haben.“ Die Prüfung der vom Engel ausgeteilten Stäbe ist die Prüfung der Gläubigen, ob sie das Gesetz gehalten haben. „Diese Stäbe sind das Gesetz“ (3, 4). 3, 8: „Die ihre Zweige so grün abgaben, wie sie sie empfangen hatten, das sind Heilige und Gerechte, die einen makellos reinen Wandel geführt und die Gebote des Herrn gehalten haben.“ Neben ihnen sind als Heilige noch genannt diejenigen, die „um des Gesetzes willen“ in Trübsal waren, es aber nicht verleugneten, und die Märtyrer, die „für das Gesetz gelitten haben“ (vv 7 u. 8).

Mit aller Deutlichkeit ist hier die Gleichung vollzogen zwischen Christus und dem Gesetz.[1]) Das Evangelium von Christus ist für H Gesetz, und das Gesetz wird als Evangelium verkündet, denn an das Gesetz ist unmittelbar die Verheißung des Lebens geknüpft.[2]) Die Gemeinde sieht darin das ihr gegebene Heil, daß sie in der Christusverkündigung das Gesetz empfangen hat. Sie ist dadurch erst Gemeinde geworden, dem Unheilszusammenhang dieser Welt entnommen und auf die „Pfade des Lebens“ gestellt. Darum ist die Gemeinde durchdrungen von dem Streben, dem Gesetz Genüge zu tun, weil auf dem Gesetz die Verheißung ruht.

---

[1]) Es ist möglich, daß diese Gleichung durch christliche Überarbeitung jüdischen Gutes entstanden ist. Jedenfalls ist das Nebeneinander der beiden Deutungen als Gleichung verstanden. Es sollte nicht die eine Deutung durch die andere verdrängt werden. Die Deutung: „Die Predigt des Sohnes Gottes ist für H ein Gesetz“ mit Gebhardt—Harnack gegen Zahn (Der Hirte des Hermas).

[2]) Mand IV 2, 4: ζήσῃ, φησίν, ἐὰν τὰς ἐντολάς μου φυλάξῃς . . ., καὶ ὃς ἂν ἀκούσας τὰς ἐντολὰς ταύτας φυλάξῃ, ζήσεται τῷ θεῷ. Sim V 6, 3: αὐτὸς ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς, δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

Es ist aber das Heil der Christen, weil die Christusverkündigung Predigt des Gesetzes ist, abhängig von der Möglichkeit, das Gesetz zu halten. Nun ist die Hermasapokalypse aber nicht mehr beherrscht von dem naiven Optimismus, der die Infragestellung dieser Möglichkeit gar nicht kennt, sondern sie weiß von verzagender Mutlosigkeit angesichts der Größe des Geforderten und der sich gegen die Gesetzeserfüllung erhebenden Widerstände. Im Epilog zu den Mandata XII 3, 2—6, 5 wird der doppelte Einwand besprochen. Der Einwand wird zunächst gemacht im Blick auf die Gebote: „Ich weiß nicht, ob diese Gebote von einem Menschen befolgt werden können, denn sie sind sehr hart" (3, 4). Er wird erledigt durch den Hinweis auf die dem Menschen in der Schöpfung gegebene Herrschermacht: „Wenn der Mensch über alle Geschöpfe Gottes Gebieter und Herr ist, kann er nicht auch dieser Gebote Herr werden?" (4, 3). Bedingung für das Können ist dabei allerdings, daß der Mensch ernstlich darauf bedacht ist, die Gebote zu halten, daß er den Herrn nicht nur „auf den Lippen", sondern „im Herzen" hat.[1]) Aber die Mutlosigkeit, die an der Möglichkeit, die Gebote zu halten, verzweifelt, ist noch nicht überwunden. Der Einwand erneuert sich 5, 1 angesichts der Übermacht des Teufels. Der ernste Wille zum Halten der Gebote ist wohl da, der Teufel aber läßt es nicht zum Vollzug der Tat kommen. Dieser Einwand wird nur nachträglich noch hervorgehoben. Am Schluß von Kap. 4 ist seine Erledigung schon vorweggenommen: „Fürchtet den Teufel nicht, denn er hat gegen euch keine Macht. Der Teufel erweckt bloß Furcht, aber diese Furcht hat keine Wirkung" (4,6.7) Was dort gesagt war, wird in Kap. 5 wiederholt als Antwort auf den nun ausgesprochenen Einwand: Der Teufel hat keine Macht (6, 2). Wir stoßen aber auch hier auf die gleiche Bedingung, die schon in der Antwort auf die erste Gestalt des Einwands enthalten war. Hieß die erste Antwort: Dann habt ihr die Macht, die Gebote zu erfüllen, wenn ihr euch mit Ernst Gott zuwendet und den entschlossenen Willen habt, die Gebote zu halten, so lautet sie hier: Dann hat der Teufel keine Macht, wenn ihr ihm mit Ernst Widerstand entgegensetzt: „Er kann die Knechte Gottes gar nicht beherrschen, wenn sie von ganzem Herzen auf Gott hoffen. Ringen mit ihnen kann der Teufel, aber sie niederzuringen ver-

---

[1]) In diesem Sinne ist die Einschränkung zu verstehen: „Es kann in der Tat wie aller Dinge so auch dieser Gebote der Mensch Herr werden, der den Herrn in seinem Herzen hat" (4, 3). Sie ist nicht ein Vorbehalt, der dem freien Wohlgefallen Gottes Raum ließe, sondern nennt eine Bedingung menschlicherseits: das aufrichtige Wollen.

mag er nicht.[1]) Wenn ihr ihm also Widerstand leistet, so wird er besiegt und beschämt von euch fliehen“ (5, 2). Damit ist die Frage nach der Möglichkeit der Gesetzeserfüllung positiv beantwortet, die Mutlosigkeit beseitigt. Der Epilog schließt mit dem Wort des H: „Herr, nun bin ich stark geworden in allen Forderungen des Herrn, weil du bei mir bist. Und ich weiß, daß du alle Macht des Teufels niederschlagen wirst, und daß wir seiner Herr werden und alle seine Werke niederzwingen werden. Und ich hoffe, Herr, die Gebote befolgen zu können, die du mir aufgetragen hast, wenn der Herr mir Kraft gibt“ (6, 4). Ganz im Sinne der auf die Einwände gegebenen Antwort sagt der Bußengel: „Du wirst sie befolgen, wenn dein Herz sich rein zum Herrn erhebt, und alle werden sie befolgen, die ihr Herz von den eigenen Begierden dieser Welt reinigen, und sie werden Leben haben bei Gott“ (6, 5). Der Heilscharakter der christlichen Gesetzespredigt ist also entgegen der an der Möglichkeit der Gesetzeserfüllung verzweifelnden Mutlosigkeit festgehalten. Denn die an das Gesetz geknüpfte Verheißung ist nicht illusionär. Wer sich ganz auf die Gesetzeserfüllung ausrichtet, ist imstande, die Gebote zu halten, und erlangt auf diesem Wege das Heil.[2])

Bevor wir das besondere Anliegen der Verkündigung des H, die Möglichkeit der zweiten Buße, ins Auge fassen, müssen wir noch auf eine andere Gedankenreihe aufmerksam machen, die sich in den Schlußworten des Epilog andeutet. Das Bekenntnis des H lautet: „Ich hoffe, die Gebote befolgen zu können . . ., wenn der Herr mir Kraft gibt.“ Hier wird nicht mehr allein auf die ernste Willigkeit, auf den die Widerstände des Teufels als nichtig behandelnden Willen verwiesen, der das Halten der Gebote möglich macht, sondern auch auf die Hilfe des Herrn, dessen dem Christen geschenkte Kraft seinen Willen zur rechten Gesetzeserfüllung unterstützt. In diesem Sinne wird Mand V 2, 1 gesagt, daß der Teufel gegen die πλήρεις ὄντας ἐν τῇ πίστει, gegen die, die in Richtung auf Gott entschlossenen Willens sind, die Gebote zu halten,[3]) nichts ausrichten kann, „weil die Kraft des Herrn mit ihnen ist.“ Der Rekurs auf die Hilfe des Herrn hebt aber nicht die zentrale Stellung des Gesetzes auf. Er bestätigt sie vielmehr. Denn 1. hat die Hilfe des Herrn die Willigkeit des Menschen zur Voraussetzung und Bedingung, sie ist nur unterstützende, helfende Kraft. 2. Weil sie direkte Hilfe zur Gesetzeserfüllung

---

[1]) δύναται ὁ διάβολος ἀντιπαλαῖσαι, καταπαλαῖσαι δὲ οὐ δύναται. Obige Wiedergabe dieses Wortspiels bei Dibelius.

[2]) Vgl. zum vorhergehenden Abschnitt die Interpretation des Epilog Mand XII 3, 2—6, 5 in: Fuchs, Glaube und Tat in den Mandata des Hirten des Hermas.

[3]) Das ist die für das H-buch zutreffende Formel für die Glaubenshaltung.

ist, bleibt das Gesetz das Übergeordnete, sie dient dem Gesetz. Das durch die Christusverkündigung gesetzte Gottesverhältnis ist durch das Gesetz bestimmt. Auch dann, wenn der Mensch es zur vollen Gesetzeserfüllung nur bringen kann mit der Hilfe des Christus, auch dann ist er in seiner Gesetzeserfüllung „der Gerechte“, der „seinen Ruhm im Himmel gesichert“ hat, der auf dem Wege des Gesetzes das Heil erlangt.[1]) Die Schenkung des Heils entspricht dem das Gesetz erfüllenden Handeln des Gerechten.

Bisher hatten wir es mit einer geschlossenen, in sich einheitlichen Anschauung zu tun. Nun fragen wir: In welchem Verhältnis steht zu ihr das, was H als ihm für die ganze Kirche seiner Zeit zuteil gewordene Offenbarung verkündet? H verkündigt allen, die am Gesetz gescheitert sind, als jetzt offenbarte frohe Botschaft, daß Gott ihnen einen neuen Anfang möglich macht. Wir fragen: Was besagt die Möglichkeit der zweiten Buße innerhalb der entwickelten Gesetzesanschauung?

Zur Beantwortung greifen wir auf Sim VIII zurück. Wir hatten die Wiedergabe der Allegorie vom Weidenbaum an entscheidender Stelle abgebrochen. Die beiden dargestellten Szenen sind aber die Voraussetzung für das, was eigentlich gezeigt werden soll. Hermas sieht weiter, wie der Bußengel die verdorrten und rissigen oder vom Wurm zerfressenen Stäbe einpflanzt und sie begießt. Nach einiger Zeit werden die so gepflegten Stäbe einer neuen, diesmal endgültigen Prüfung unterzogen. Die Prüfung ergibt, daß ein großer Teil die ursprüngliche Frische wiedererhalten hat, ja einige von ihnen sind sogar ausgeschlagen oder tragen gar Früchte. Andere Stäbe allerdings sind so verdorrt geblieben, wie sie waren, oder die Verderbnis hat Fortschritte gemacht (2, 6—9; 4; 5).

Weil diejenigen, die die Gebote nicht gehalten haben, eigentlich verloren wären, darum ist die Offenbarung des Bußengels, die ihnen den Neuanfang ermöglicht, für sie Gnadenbotschaft. Es ist Gottes Barmherzigkeit, daß er die zweite Buße gewährt.[2]) Dennoch ist dadurch das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht grundsätzlich geändert. Es bleibt einzig durch das Gesetz bestimmt. Das wird deutlich an einer Reihe von Beobachtungen.

a) Es ist zunächst zu beachten, daß die Gewährung der zweiten Buße nur einen Ausnahmefall darstellt. Diejenigen, die sie nötig haben,

[1]) Vis I 1, 8: ὁ γὰρ δίκαιος ἀνὴρ δικαια βουλεύεται, ἐν τῷ οὖν δίκαια βουλεύεσθαι αὐτὸν κατορθοῦται ἡ δόξα αὐτοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ εὐκατάλλακτον ἔχει τὸν κύριον ἐν παντὶ πράγματι αὐτοῦ.

[2]) Sim VIII 6, 1: ἵνα ἴδῃς, φησί, τὴν πολυευσπλαγχνίαν τοῦ κυρίου, ὅτι μεγάλη καὶ ἔνδοξός ἐστιν.

bilden den kleineren Teil der Gemeinde. Die Mehrzahl ist auf dem Wege des Gesetzes schon zum Ziel gelangt.[1]) Also ist die Gnade, die die Möglichkeit des Neuanfangs setzt, nicht von universaler, alle umfassender Bedeutung.

b) Sie ändert aber auch bei denen, denen sie gegeben werden muß, nicht grundsätzlich das Verhältnis zu Gott. Sie bedeutet für diese im strengen Sinne nur Neuanfang. Insofern H ohne den Neuanfang schon verloren wäre, kann er sie über die Maßen als Gnade preisen.[2]) Ihm ist durch sie von neuem die Möglichkeit gegeben, das Heil zu erlangen. Der Weg aber, auf dem er es erlangen soll, ist nach wie vor das Gesetz. Das Kriterium, das bei der zweiten Prüfung angewandt wird, ist kein anderes als das der ersten Prüfung der Gläubigen zugrunde liegende. Und das Ergebnis zeigt dieselben Unterschiede. Wieder gibt es ein „Weniger als das Gesetz", ein „Mehr als das Gesetz" und ein „dem Gesetz Genüge-Tun". Die Gnade ist also dort, wo sie nötig wurde, ein außerordentliches nur ausnahmsweise jetzt einmal gewährtes Übersehen der nach der Bekehrung begangenen Sünden. Nach diesem einmaligen göttlichen Gnadenakt gilt, was vorher galt: „Wandle in meinen Geboten, so wirst du leben" (11, 4).

c) Endlich ist dieser Gnadenakt wieder gebunden an die gleiche Bedingung, die uns bisher immer begegnete: die bereite Willigkeit, die Gebote zu halten,[3])

d) Noch an einer letzten Beobachtung kann uns das Heilsverständnis des Hermasbuches deutlich werden. Die Verkündigung der Möglichkeit

---

[1]) Sim VIII 1, 16 heißt es von denen, die die völlig unversehrten Stäbe abgaben: τὸ δὲ πλεῖον μέρος τοῦ ὄχλου τοιαύτας ῥάβδους ἀπεδίδουν. Zu ihnen treten außerdem noch diejenigen hinzu, die sich durch überschüssige Werke Kranz und Siegel erwerben.

[2]) Sim IX 14, 3: ἐπὶ τούτοις πᾶσιν ηὐχαρίστησα τῷ κυρίῳ ὅτι ἐσπλαγχνίσθη ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐπιβαλουμένοις τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, καὶ ἐξαπέστειλε τὸν ἄγγελον τῆς μετανοίας εἰς ἡμᾶς τοὺς ἁμαρτήσαντες εἰς αὐτόν, καὶ ἀνεκαίνισεν ἡμῶν τὸ πνεῦμα, καὶ ἤδη κατεφθαρμένων ἡμῶν καὶ μὴ ἐχόντων ἐλπίδα τοῦ ζῆν ἀνενέωσὰ τὴν ζωὴν ἡμῶν.

[3]) Das oben schon angeführte Zitat Sim VIII 6, 1 lautet vollständig: ἵνα ἴδῃς, φησί, τὴν πολυευσπλαγχνίαν τοῦ κυρίου, ὅτι μεγάλη καὶ ἔνδοξός ἐστι, κα ἔδωκε πνεῦμα τοῖς ἀξίοις οὖσι μετανοίας... 6, 2: ... ὧν εἶδε... τὴν καρδίαν μέλλουσαν καθαρὰν γενέσθαι καὶ δουλεύειν αὐτῷ ἐξ ὅλης καρδίας, τούτοις ἔδωκε τὴν μετάνοιαν. ὧν δὲ εἶδε τὴν δολιότητα καὶ πονηρίαν, μελλόντων ἐν ὑποκρίσει μετανοεῖν, ἐκείνοις οὐκ ἔδωκε μετάνοιαν, μήποτε πάλιν βεβελώσωσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Man könnte 11, 1 dem entgegenhalten: ... δοῦναι τὴν μετάνοιαν, καίπερ τινῶν μὴ ὄντων ἀξίων διὰ τὰ ἔργα αὐτῶν. Aber diese vereinzelte Stelle darf nicht gepreßt werden. Irgendein guter Funke findet sich sicher auch bei denen, die ihrer Werke wegen eigentlich nicht würdig sind.

einer zweiten Buße geschieht mit Rückbeziehung auf das Werk des Christus. Als ermöglichter Neuanfang ist sie bezogen auf den ersten Anfang in Christus bzw. auf den durch die Bekehrung gesetzten Anfang, in dem die Christusverkündigung bei dem Einzelnen zum Ziel kam. In Sim VIII ist sie sowohl in der Bildhälfte als auch in der Sachhälfte ausgesprochen: Das Einpflanzen der Stäbe wird begründet mit dem Satz: „Es ist der Wille dessen, der diesen Baum schuf, daß alle leben, die von diesem Baum Zweige empfangen haben" (2, 9). Das heißt in der Deutung: „In seiner Langmut will der Herr, daß die Berufung, die durch seinen Sohn geschehen ist, bewahrt werde" (11, 1). Die Art dieser Rückbeziehung zeigt noch einmal, daß durch die Möglichkeit der zweiten Buße kein neues Gottesverhältnis gesetzt ist. Wäre das der Fall, so erhielte sie eine größere Heilsbedeutung als die Sendung des Christus. Sie will aber tatsächlich nur das in Christus gegebene Heil wirksam werden lassen. Die Rückbeziehung ist aber auch nicht derart, daß die Predigt von der mit der Gewährung des Neuanfangs geschenkten Vergebung der Sünden geschähe in Vollmacht der von Christus ausgehenden apostolischen Sendung. Das nähme der Predigt des H den ihr anhaftenden Charakter einer besonderen Offenbarung, widerspräche ihrer Selbstbehauptung, Verkündigung eines neuen, einmaligen, ausnahmsweise jetzt gültigen Gnadenaktes Gottes zu sein.[1]) Die Vergebung der Sünden in Christus erhielte eine das ganze Leben des Christen übergreifende Bedeutung. Sie wäre die grundsätzlich neue, Leben schaffende Heilsordnung Gottes, die denen verkündigt würde, die durch das Gesetz getötet worden sind. Diese Bedeutung kommt aber der Vergebung der Sünden in Christus nach H nicht zu. Sie ist für ihn nur die negative Voraussetzung für den mit dem Glauben an Christus beginnenden Gesetzesweg.[2]) Darum ist die jetzt verkündigte Vergebung der Sünden nur Wiederholung, insofern der Neuanfang die gleiche negative Voraussetzung nötig hat wie der Anfang selbst. Die Rückbeziehung auf Christus ist die des Vertrauens zum Gesetz des Christus. Von der Wiedereinpflanzung der Stäbe in der Allegorie wird gesagt, sie geschehe im Vertrauen auf die dem Baum

---

[1]) Mand IV 3, 6: μετὰ τὴν κλῆσιν ἐκείνην .... ἐάν τις .... ἁμαρτήσῃ, μίαν μετάνοιαν ἔχει. ἐὰν δὲ ὑπὸ χεῖρα ἁμαρτάνῃ καὶ μετανοήσῃ, ἀσυμφορόν ἐστι τῷ τοιούτῳ.

[2]) Sim V 5, 3: ... αἱ δὲ βοτάναι αἱ ἐκτετελμέναι ἐκ τοῦ ἀμπελῶνος αἱ ἀνομίαι εἰσὶ τῶν δούλων τοῦ θεοῦ. τὰ δὲ ἐδέσματα ἃ ἔπεμψεν αὐτῷ ἐκ τοῦ δείπνου, αἱ ἐντολαί εἰσιν ἃς ἔδωκε τῷ λαῷ αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Sim V 6, 3 heißt es in der Deutung des Gleichnisses vom Sklaven: αὐτὸς οὖν καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ἔδειξεναὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς, δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον.

innewohnende Lebenskraft (2, 7).[1]) Durch das Scheitern der „Wenigen" ist in keiner Weise in Frage gestellt, daß das Gesetz Leben schafft. Sondern im Gegenteil ist es gerade diese Eigenschaft, die einen Neuanfang Erfolg versprechend sein läßt.[2])

2. Die Stellung zur atl Offenbarung

Ein Vergleich mit dem Brnbrief, dem 1. Klbrief und den Ignatianen zeigt uns den Punkt, von dem aus die Stellung der Hermasapokalypse zum AT und zum atl Offenbarungsgeschehen deutlich wird.

Die weitgehendste Übereinstimmung mit der geschilderten Anschauung hat der Brnbrief. Sie besteht in dem „eschatologischen Nomismus" beider Schriften. Bei ihnen ist das Gesetz an sich und durch sich selber Evangelium. Gleichzeitig ist die Gesetzespredigt beider Schriften bezogen auf das kommende Gericht. Das erstere ist auch im 1. Klbrief der Fall, liegt dort sogar noch sichtbarer vor Augen: Gottes Ordnungen sind immer Ordnungen der Güte Gottes zum Erweis seiner Wohltaten. Das

---

Daß die Vergebung der Sünden in dem Werk des Christus für H tatsächlich nur negative Voraussetzung ist, zeigt sich auch darin, daß sie aus seinem Blickfeld fast völlig verschwindet. Christus ist der Bringer des Gesetzes. Obige Stelle ist die einzige, die vom Leiden Christi redet, und auch das nur andeutend (6, 2): ὁ θεὸς τὸν ἀμπελῶνα ἐφύτευσε, τουτ' ἔστι τὸν λαὸν ἔκτισε, καὶ παρέδωκε τῷ υἱῷ αὐτοῦ ... καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε πολλὰ κοπιάσας καὶ πολλοὺς κόπους ἠντληκώς.

[1]) H spricht nicht nur von der auf der vollkommenen Gesetzeserfüllung ruhenden Verheißung, sondern gibt auch dem Gesetz selber lebenschaffende Kraft. Sim X 1, 2b. 3a: „Wandle in seinen Geboten, die ich dir gegeben habe, dann wirst du über alle Sünde Herr werden. Denn wenn du seine Gebote beachtest, wird dir jede Begierde und jede Lust der Welt unterworfen sein." Das Gesetz fordert nicht nur Trennung von der Sünde und Verwerfung des schlechten Begehrens, sondern bewirkt selbst die Trennung und Verwerfung, wodurch es selber Leben schafft. Vgl. dazu Rö 7, 7ff und Rö 8, 2f. Es ist deutlich, daß bei H der νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ nicht unterschieden ist vom νόμος τῆς ἁμαρτίας, daß das Gesetz an die Stelle des Geistes getreten ist.

[2]) Das Vertrauen auf die lebenschaffende Kraft des Gesetzes gibt den Ton starker Gewißheit. Dennoch ist diese immer fatal durchkreuzt von der bangen Frage, ob es das zweite Mal wohl besser gelingen werde als zuvor. Mand IV 3, 7: ἐζωοποιήθην ... οἶδα γὰρ ὅτι, ἐὰν μήκετι προσθήσω ταῖς ἁμαρτίαις μου, σωθήσομαι. σωθήσῃ, φησίν, καὶ πάντες ὅσοι ἐὰν ταῦτα ποιήσωσιν. Vgl. auch den oben schon zitierten Schluß des Epilog Mand XII 6, 4: ἐλπίζω ... δύνασθαί με τὰς ἐντολὰς φυλάξαι. Frick, Reich-Gottes-Gedanke S. 31: „Gerade bei H wird es deutlich, daß die Eschatologie nicht mehr durch die Heilsgewißheit, sondern durch die Sorge bestimmt ist."

zweite, die ethische Motivierung vom letzten Gericht her findet sich bei Kl wohl auch, doch macht sein Offenbarungsbegriff eine strenge ausschließliche Bezogenheit auf das Endgericht unmöglich. Vielmehr liegt im Verfolg seiner Gesetzesanschauung der Satz, daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei, insofern Segen der Tugend und Fluch der Untugend in der Geschichte offenbar sind.[1]) Ign ist dadurch unterschieden, daß er „Gesetz" und „Evangelium" nicht identifiziert. Zwar stehen sie nicht in polarer Spannung zueinander, aber sie sind unterschieden. Das Gesetz ist dem Evangelium zugeordnet, es fordert das dem Erlösungsgeschehen entsprechende Verhalten als den Weg, in die Erlösung selbst hineingezogen zu werden.

Doch unterscheidet sich der Brnbrief von H an einigen Punkten. Die Unterscheidungen sind begründet in dem besonderen Charakter des Hermasbuches.

Daß das Gesetz in Christus gegeben ist, die Gesetzespredigt immer ohne weiteres auch Predigt von Christus, „Predigt von dem Sohn" ist, wird von beiden gleicherweise gesagt. Dagegen ist das von Brn stark betonte Ereignis des Gesetzeserlasses durch Christus bei H fast vollständig aus dem Blickfeld geschwunden. H will kein anderes Gesetz verkündigen als das damals erlassene. Aber er macht seinen Anspruch jetzt gegenwärtig als der christliche Prophet. Ohne ausdrücklichen Rückgang auf das Herrenwort, auf den Erlaß des Gesetzes, predigt er jetzt das christliche Gesetz. Aus dem gleichen Grunde zitiert er das AT nicht. Ohne Zweifel will er nicht ein anderes Gesetz verkündigen als das Gesetz des AT.[2]) Aber er ist nicht wie Brn „Exeget", sondern „Prophet", d. h. der Vf der Brnbriefes haftet an dem Dokument des Gesetzes und erklärt

---

[1]) Den Ausdruck „eschatologischer Nomismus" prägte H. E. Weber (Eschatologie und Mystik S. 43) für die Anschauungen des Brnbriefes und des 1. Klbriefes. Die vorstehenden Sätze begründen, weshalb wir ihn lieber auf den Brnbrief beschränken.

[2]) Damit, daß Sim IX 16, 7 den atl Frommen die „Gerechtigkeit" zugesprochen wird, ist der obige Satz sichergestellt. Daß H überhaupt das AT positiv wertete, kann nicht bestritten werden. Er zitiert ein Wort als normativ gültiges Schriftwort. Daß er gerade eine apokryphe Apokalypse zitiert, ist nur ein Zeugnis, daß die mit dem AT mehr oder weniger eng verbundenen spätjüdischen Apokalypsen auch in der Kirche gebraucht wurden. Eine besondere das AT ausschließende Bedeutung hat diese Apokalypse nicht. Im Gegenteil: Sie sucht sich zu autorisieren durch den Rückgriff auf die atl Geschichte, welcher Rückgriff bei H deutlich erscheint (Vis II 3, 4): ἐγγὺς κύριος τοῖς ἐπιστρεφομένοις, ὡς γέγραπται ἐν τῷ Ἐλδὰδ καὶ Μωδάτ, τοις προφητεύσασιν ἐν τῇ ἐρήμῳ τῷ λαῷ. Vgl. auch Sim IX, wo die Geschlechterfolge des Gottesvolkes so wiedergegeben wird, wie die spätjüdische Tradition im Anschluß an das AT lehrte.

es in Auseinandersetzung mit den sich auf dasselbe Dokument berufenden Juden. H dagegen wiederholt das atl Gesetz, verkündigt es neu kraft seiner prophetischen Vollmacht.[1])

Dadurch erklärt sich auch das Fehlen jeder Auseinandersetzung mit dem atl Ritualgesetz. Weil die im Brnbrief vollzogene Auseinandersetzung mit ihm seine praktische Auflösung bedeutet, darum braucht die das atl Gesetz aktuell machende prophetische Verkündigung auf das Kultgebot keine Rücksicht zu nehmen. Sim V 1 läßt darauf schließen, daß H, wenn er auf die Frage ausdrücklich gestoßen wäre, sie ebenso wie der Brnbrief beantwortet hätte. Dort wird das „törichte, nichts zur Gerechtigkeit wirkende“ leibliche Fasten verworfen und ihm das Gott wohlgefällige Fasten entgegengestellt: „Tue nichts Böses in diesem Leben, sondern diene dem Herrn mit reinem Herzen (1, 5).“[2])

Brn und H stimmen darin überein, daß sie schlechterdings nur das eine durch das Gesetz konstituierte Gottesvolk anerkennen, das aus der Menschheit erwählte Volk, das durch die geglaubte „Predigt von dem Sohn“ der Welt der Sünde entnommen und auf die „Pfade des Lebens“ gestellt wurde. Das bedeutet, daß für sie die Kirche an die Stelle Israels gerückt ist. Das zeigt sich auch bei H darin, daß die Termini, die das Judentum anwandte, um sein Verhältnis zur Welt und sein und der übrigen Völker Verhältnis zu Gott auszusagen, auch von ihm zur Bezeichnung des Verhältnisses der Kirche zur Welt und der Welt und der Kirche zu Gott verwandt werden, ohne daß dabei auf das Verhältnis Juden—Heiden gegenüber dem einen Evangelium und der einen Kirche (wie im NT) Rücksicht genommen wäre.[3]) Sim IX 17, 1 findet sich eine ausdrückliche Identifizierung der „zwölf Stämme“ mit der Kirche,[4]) eine genaue Entsprechung zur Identifizierung von Christus und dem Gesetz

---

[1]) Das ist dieselbe Erscheinung wie bei der Apokalypse im eigentlichen Sinn. Auch diese zitiert nicht das AT, zitiert nicht die atl Weissagung, sondern erneuert die biblische Prophetie. Vgl. Schlatter, Das AT in der johanneischen Apokalypse, S. 13, Anm. 1.

[2]) Vgl. allerdings dazu in der gleichen Similitudo 3, 7, wo Anweisungen für das leibliche Fasten gegeben werden.

[3]) Mand IV 1, 9: ἔθνεσι. Vis II 2, 5: τοῖς δικαίοις, τοῖς ἁγίοις, τοῖς ἔθνεσιν. Vis I 4, 2: τοῖς ἔθνεσιν, τοῖς ἀποστάταις.

[4]) Sim IX war am Anfang von 12 Bergen die Rede, die in Kap. 17 ausgedeutet werden (17, 1): τὰ ὄρη ταῦτα τὰ δώδεκα φυλαί εἰσιν αἱ κατοικοῦσαι ὅλον τὸν κόσμον. ἐκηρύχθη οὖν εἰς ταύτας ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων. 17, 2: αἱ δώδεκα φυλαὶ .... δώδεκα ἔθνη εἰσίν.

in Sim VIII, von der wir ausgingen.[1]) Diese Identifizierung der „zwölf Stämme" mit der Kirche geschieht nun im Unterschied zum Brnbrief ohne Polemik gegen das Judentum. Eine Beziehung des jüdischen Volkes zur Offenbarung Gottes wird nicht ausdrücklich bestritten, aber ebensowenig wird eine solche zugestanden. Ja von der Gesamtanschauung des Haus, die nur das durch Christus, d. h. durch das Gesetz bestimmte einfache Gegenüber von Kirche und Welt kennen kann, müßte einem das AT für sich in Anspruch nehmenden Judentum, wenn er sichtbar würde, dieser Anspruch streitig gemacht werden. Die Bestreitung eines solchen jüdischen Anspruches ist Inhalt des Brnbriefes, sein Ziel ist, Israel überhaupt zu ignorieren. Wir sahen aber, daß er gerade infolge dieser Bestreitung nicht zu dem erstrebten einfachen Gegenüber von Kirche und Welt kam, sondern zu dem antithetischen Gegenüber von Kirche und Israel. Bei H finden wir keinerlei Spuren solcher Bestreitung. Überhaupt fehlt bei ihm jedes Anzeichen einer inneren Auseinandersetzung mit der Tatsache der Existenz der jüdischen Gemeinde seiner Zeit. Das jüdischeVolk ist für H einfach nicht vorhanden. H ist unter den AVV der einzige, aus dessen Gesichtskreis das jüdische Volk vollständig geschwunden ist. Das heißt, daß die Inanspruchnahme des AT als des die Kirche konstituierenden, Leben schaffenden Gesetzes eine vollständige ist.

Damit ist auch gegeben, daß die Inanspruchnahme auch die im AT erzählte Geschichte umfaßt. Wir finden weder positiv noch, wie bei Brn, negativ eine Beziehung des Judentums zur atl Geschichte. Wenn Vis II 3, 4 gesagt wird (nach Num 11, 26 f), Eldad und Modat hätten „als Propheten dem Volk in der Wüste gepredigt", so kann damit nur das „Israel der Schrift" gemeint sein.[2]) Welche Beziehungen H zwischen der Kirche und dem atl Gottesvolk, sofern dieses in geschichtlichem Abstand zur Kirche bleibt, gesehen hat, erläutert die in Sim IX erzählte Allegorie vom Turmbau.[3])

---

[1]) Wie Sim VIII handelt es sich auch hier um die christliche Überarbeitung jüdischen Stoffes. Hier besonders ungeschickt, denn die Gleichung ist noch nicht vollständig. Man muß v 4 mit hinzunehmen: πάντα τὰ ἔθνη τὰ ὑπὸ τὸν κατοικοῦντα, ἀκούσαντα καὶ πιστεύσαντα ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐκλήθησαν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

[2]) Selbstverständlich ist, daß H alle atl Aussagen über das Gottesvolk auf die Kirche bezog, wie ja das atl Gesetz unmittelbar das Gesetz der Kirche war. Hier aber handelt es sich um das atl Gottesvolk, sofern dessen geschichtlicher Abstand zur Christenheit deutlich wird. D. h. an unserer Stelle Vis 3, 4 wird auf die klassische Zeit des „Israel der Schrift" zurückgegriffen.

[3]) Vollständige Analysen der ganzen Allegorie bei Dibelius (Komm. S. 604ff) und Zahn (a.a.O. S. 224ff).

Kap. 1 und 2 schildern die Voraussetzung des Turmbaues. H sieht eine große Ebene umgeben von einem Kranz von zwölf Bergen ganz verschiedener Art. Inmitten der Ebene sieht er einen „großen weißen Felsen", einen riesigen Quader. 2, 2 heißt es: „Alt war dieser Felsen, und ein Tor war in ihm eingehauen; erst jüngst schien mir das Tor herausgeschlagen zu sein. Das Tor aber strahlte heller als die Sonne, so daß mich Staunen über den Glanz des Tores erfaßte." Kap. 3 beginnt die Erzählung vom Turmbau: „Über dem Felsen und über dem Tor", so sieht H, wird ein Turm gebaut. Für den Bau werden zunächst Steine verwandt, die „aus einer Wassertiefe aufsteigen". Von diesen Steinen wird gesagt: Sie sind viereckig, weiß glänzend und gar nicht behauen". Sie brauchen auch nicht erst behauen zu werden. Sie sind ohne weiteres verwendbar. Sie werden „durch das Tor" getragen und dann ihrer Bestimmung übergeben. 4, 2 heißt es noch einmal ausdrücklich: „Der Bau des Turmes geschah also auf dem großen Felsen und über dem Tor." Vier Gruppen solcher, aus einer Wassertiefe emporsteigenden Steine, die von vornherein die Art des großen weißen Quaders an sich haben, nennt H: Zuerst 10 Steine, dann 25, 35, zuletzt 40. War schon von den ersten 10 Steinen gesagt, daß sie das „Fundament des Turmbaues" wären, so wird nachher von „vier Schichten im Fundament des Turmes" geredet (3, 1—4, 3). Nach den 40 Steinen hört in der Vision „das Aufsteigen aus der Tiefe" auf. Die Fortsetzung des Baues geschieht darauf mit Steinen, die „von den Bergen" herbeigeschafft werden. Sie sind von verschiedener Farbe und Art und müssen vor der Verwendung für den Bau erst behauen werden. Wenn sie dann durch das Tor gebracht sind, verlieren sie bei der Verwendung auch ihre bunten Farben und werden weiß, wie die ersten Steine und wie der Felsen selber (4, 4. 5). Die Bedeutung des Tores ist dadurch noch besonders hervorgehoben, daß H sieht, wie einige Steine, die, ohne durch das Tor gebracht zu werden, verwandt werden sollten, nicht den weißen Glanz erhalten. Sie werden wieder zurückgebracht, und es heißt: „Denn wenn sie nicht von den Händen dieser Jungfrauen durch das Tor gebracht werden, so können sie ihre Farben nicht ändern" (4, 6—8).

Wir übergehen den zweiten Teil des Bildes, der wieder die Möglichkeit der zweiten Buße verkündigt, ebenso die mancherlei eingeflochtenen Zwischenstücke und heben auch von der Kap. 12 beginnenden Deutung nur die für uns wichtigen Stücke hervor.

Zuerst finden der Felsen und das Tor die Deutung. Beide bedeuten Christus: „Dieser Fels und das Tor ist der Sohn Gottes." Das Alter des Felsens bedeutet: „Der Sohn Gottes ist älter als die ganze Schöpfung, so

daß er bei der Schöpfung Ratgeber des Vaters ward."[1]) Die Neuheit des Tores: „Weil er in den letzten Tagen der Endzeit offenbar geworden ist, darum ist das Tor wie neu entstanden, damit alle, die gerettet werden sollen, durch dasselbe eingehen in das Reich Gottes" (12, 1—3). Bedeutet das Alter des Felsens die Vorweltlichkeit des Christus, so bedeutet das Tor seine Ausschließlichkeit als des einzigen Weges zu Gott. Es wird an die Steine erinnert, die nicht durch das Tor getragen worden waren und verworfen werden mußten: „So wird niemand in das Reich Gottes eingehen, der nicht den Namen seines Sohnes empfängt." Die Ausschließlichkeit dieses Weges wird in der Deutung stark betont: „Man kann in das Reich Gottes nicht anders eingehen als durch den Namen des Sohnes, der von ihm geliebt ward." „Das Tor ist der Sohn Gottes; dies ist der einzige Eingang zu dem Herrn. Auf andere Weise wird also niemand zu ihm kommen als durch seinen Sohn." Ja sogar auf die Engel bezieht sich diese Ausschließlichkeit: „Keiner von diesen herrlichen Engeln kann zu Gott eingehen ohne ihn; wer seinen Namen nicht empfängt, kann nicht in das Reich Gottes eingehen" (12, 4—8).

In Kap. 13 beginnt die Deutung des Turmbaues selber. Der Turm bedeutet die Kirche. Im Gegensatz zu Vis III, wo das gleiche Bild erscheint, ist hier eigentlich nicht von der vollendeten Kirche der Gerechten die Rede, sondern von der gegenwärtigen,[2]) der die Möglichkeit der zweiten Buße verkündigt wird. Aber die Einschaltung der zweiten Buße trägt zum systematischen Gedankengang nichts bei. Wir können auch diese Deutung verstehen als Darstellung des Baues der Kirche überhaupt.

Wichtig für unseren Zusammenhang ist die Ausdeutung der Fundamentsteine 15, 4 ff. Das Fundament der Kirche sind die Gerechten des AT und die christlichen Apostel und Lehrer: „Die ersten 10, die zum Fundament genommen wurden, sind das erste Geschlecht, die nächsten 25 das zweite Geschlecht gerechter Männer; die 35 sind Gottes Propheten und Diener, und die 40 sind Apostel und Lehrer der Predigt vom Sohne Gottes."[3]) In diese Zahlen 10+25+35 ist die ganze atl

---

[1]) Der Gedanke drückt nur die Vorweltlichkeit Christi und seine universale Heilsbedeutung aus. Auf die Anschauung von der Schöpfung selbst wirkt er sich nicht aus.

[2]) Zahn und Gebhardt-Harnack z. d. St.

[3]) Unter dem ersten Geschlecht sind nach Gen 5, 1—32 die 10 Glieder von Adam bis Noah, unter dem zweiten „wahrscheinlich 25 Glieder der klassischen Zeit ‚gerechter Männer' von Sem bis David" zu verstehen. Die Zahl 35 bei den Propheten und Dienern ist wohl die Ergänzung der 10 + 25 auf 70. Ebenso ist

Geschichte zusammengefaßt. Was ist nun über die Zurechnung der atl Frommen zur Kirche gesagt? Zunächst ist in der Aufzählung der Geschlechterreihen bemerkenswert, daß auch die christlichen Apostel und Lehrer genannt werden, daß auch sie im Bilde der „aus einer Wassertiefe“ aufsteigenden Steine erschienen, und daß in der Deutung erst bei ihnen von dem κήρυγμα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ die Rede ist. 15, 16 wird dann die Frage nach der Verwendung dieser Steine für den Turmbau deutend damit beantwortet, daß bei diesen Menschen die Tugendgeister „bis zu ihrem Tode“ geblieben seien. Offenbar ist mit diesen Aussagen das Verhältnis der atl Gerechten zur Kirche in Kontinuität und Abstand bestimmt. Es wird im 16. Kapitel erläutert.

16, 2—4: „Sie mußten durch Wasser emporsteigen, um lebendig zu werden. Denn sie konnten nur in das Reich Gottes eingehen, wenn sie den Todeskeim ihres früheren Lebens dahinten ließen. So empfingen nun auch diese, die entschlafen waren, das Siegel des Gottessohnes und gingen in das Reich Gottes ein. Denn bevor ein Mensch den Namen des Gottessohnes trägt, ist er tot; wenn er aber das Siegel erhält, dann tut er den Todeskeim ab und empfängt das Leben. Das Siegel ist das Wasser, und in das Wasser steigen sie tot hinein und lebend heraus. Auch jenen ward nun dies Siegel gepredigt, und sie haben es angenommen, um ins Reich Gottes einzugehen.“ Die Wassertiefe, der βυθός, findet in diesen Sätzen eine doppelte Deutung. Einmal bedeutet sie das Totenreich, in dem die atl Frommen warteten, bis die 40 Apostel und Lehrer, die „den Namen des Gottessohnes gepredigt hatten und in Kraft des Gottessohnes und im Glauben an ihn entschlafen waren, auch den früher Entschlafenen gepredigt und ihnen das Siegel der Predigt gegeben haben“ (16, 5). Dann aber bedeutet der βυθός auch die Taufe. Der Abstand der Alten von den gegenwärtigen Christen besteht dann darin, daß ihnen erst die christliche Taufe gebracht werden mußte.

16, 7 bringt die Aussagen über das Verhältnis zu den atl Frommen zu Ende: „Sie wurden also durch diese (durch die 40 Apostel und Lehrer) zum Leben geführt und zur Erkenntnis von dem Namen des Gottessohnes. Deswegen konnten sie auch mit ihnen emporsteigen und mit eingefügt werden in den Turmbau. Und zwar wurden sie verwendet, ohne behauen zu sein; denn sie waren in Gerechtigkeit und großer Keusch-

die Zahl 40 „als heilige Rundzahl übernommen“. Diese Erklärung bei Dibelius z. d. St. Gebhardt-Harnack rechnen Noah mit zu dem zweiten Geschlecht unter Hinweis auf Gen 9, 6, wo Noah ἄνθρωπος δίκαιος genannt wird. Dem widerspricht aber sowohl Gen 5 als auch die Genealogie Luk 3, 31ff. Hier werden von Adam bis einschließlich Noah 10 Generationen gezählt und von Sem bis David 25 Glieder.

heit entschlafen, und nur dies Siegel fehlte ihnen." In dieser Deutung ist nicht die Rede von dem Eingehen durch das „erst jüngst herausgehauene" Tor. Doch müssen zweifellos die Aussagen in Kap. 12 über die Ausschließlichkeit dieses Weges zu Gott auf die atl Frommen Anwendung finden: „Das Tor ist der Sohn Gottes. Dieses ist der einzige Eingang zum Herrn. Auf andere Weise kommt niemand zu ihm als nur durch seinen Sohn" (12, 6).

Die dargelegten Aussagen über die Gerechten des AT enthalten eine Schwierigkeit: Auf der einen Seite soll die Ausschließlichkeit Christi als des einzigen Weges zu Gott festgehalten werden, auf der anderen Seite die Zugehörigkeit der atl Frommen zur Kirche Gottes. Von diesen wird gesagt, daß sie in Gerechtigkeit entschlafen sind. Im Bilde: Die Steine hatten schon von vornherein den weißen Glanz, erhielten ihn nicht erst dadurch, daß sie durch das Tor getragen wurden, wenngleich sie durch diesen Eingang hindurch mußten. D. h.: Die Predigt von dem Sohn, die ja Gesetzespredigt ist, bestätigte die Gerechtigkeit der Alten. In diesem Zusammenhang bedeutet die Taufe das „Siegel" auf ihre eigene Gerechtigkeit. Sie bedurften des Siegels noch, weil sie vor dem Erscheinen Christi und damit vor der Stiftung der Taufe gestorben waren. Aber es war wirklich „nur dieses Siegel" (16, 7), das ihnen fehlte. Sie hatten ihre Gerechtigkeit, sie empfingen sie nicht erst. Sie hatten sie auch nicht etwa in Erwartung des Christus, von ihm her. Vielmehr in ihrer eigenen Gerechtigkeit warteten sie auf den Christus, und diese ihre eigene Gerechtigkeit machte sie fähig, Fundament für den Bau der Kirche zu werden. Die Schwierigkeit entsteht nun durch die in diesem Abschnitt mit der Taufe verbundenen Gedanken. Die Taufe ist eigentlich nur die konkrete Gestalt der in der Gesetzespredigt an die Heiden enthaltenen Voraussetzung, nämlich der Sündenvergebung.[1]) D. h. sie stellt den tatsächlichen Übergang dar von dem Totsein in Sünden zum Leben der Gerechtigkeit. Von hier aus sind auch die Aussagen geformt, die die Taufe als heilsnotwendig auch für die atl Frommen erklären. Sie erscheinen in diesem Zusammenhang nicht als die Gerechten, denen ihre Gerechtigkeit nur bestätigt werden muß, die nur zu warten brauchten rein zeitlich), bis das Tor in den Felsen gehauen wurde, bis Christus, die Tür zu Gott, erschien. Vielmehr sind sie hier solche, die in Sünden tot sind, denen als solchen Toten das Evangelium verkündigt wird, die in der ihnen angebotenen Taufe die νέκρωσις ihres Lebens ablegen und die Gerechtigkeit empfangen.

---

[1]) Vgl. Brn 11, 11.

Wären diese letzteren Gedanken aber in ihrer ntl Tiefe erfaßt, so würden sie nicht nur den anderen Aussagen über die atl Frommen widersprechen, sondern sie würden auch die Gesamtanschauung des H-buches durchbrechen. Die Vergebung der Sünden in der Taufe würde nicht mehr nur die im zeitlichen Anfang des Christenlebens ruhende Voraussetzung sein, für den Verlauf des Christenlebens ohne Bedeutung, sondern sie erhielte damit übergreifende Bedeutung über das Ganze des Lebens. Das Gesetz wäre dann nicht mehr Evangelium, die Identifizierung von Gesetz und Christus aufgehoben. Es ist darum deutlich, daß die Formulierungen von 16, 2 f erklärt werden müssen als bedingt durch die traditionsgemäß mit der Taufe verbundenen Gedanken (Sündenvergebung, Neue Schöpfung): Wurde die Heilsnotwendigkeit der Taufe in bezug auf die Alten ausgesagt — sie sei das Siegel, ohne das man nicht ins Reich Gottes eingehen kann —, so wirkten die an der Taufe haftenden Gedanken auf die Formulierungen ein. Sie müssen aber für die Beurteilung, die die atl Frommen bei H tatsächlich finden, wieder ausgeschaltet werden. Die Alten sind für H die Gerechten. Ihr Abstand von der Kirche ist lediglich der empirischer Vorzeitigkeit vor Christus. Als die Gerechten mußten sie warten, bis sie das Siegel empfingen, bis „das Tor in den Felsen gehauen wurde“.[1])

Die Aussagen 12, 4—8, die die Ausschließlichkeit des Weges zu Gott betonen — alle, sogar die Engel müssen durch den „einzigen Eingang“, Christus, hindurch — berühren sich mit einigen Stellen bei Ign.[2]) Zumal wenn man die Erklärung der Heilsnotwendigkeit der Taufe für die atl Frommen hinzunimmt, wird der Anschein erweckt, als ob wir es hier mit derselben schlechthinnigen Bezogenheit der atl Geschichte auf das Heilsgeschehen in Christus zu tun hätten wie bei Ign.[3]) Das ist jedoch nicht der Fall. Zwar ist in den nachapostolischen Dokumenten überall das Bewußtsein lebendig, daß die Kirche in dem Heilsereignis Christus ihren Ursprung hat und daß deshalb auch die atl Geschichte auf dieses Ereignis zu beziehen ist. Aber von systematischer Bedeutung des Heils-

---

[1]) Auch im Bilde zeigt sich die besprochene Schwierigkeit: Es ist nicht zu erkennen, welche Bedeutung eigentlich das Tor für die aus der Wassertiefe aufsteigenden, schon weißen und nicht mehr zu behauenden Steine hat, während seine Bedeutung für die von den Bergen hergeholten bunten Steine sichtbar ist: Beim Durchgang durch das Tor werden sie weiß, und welche Steine nicht hindurchgetragen werden, bleiben bunt. Dann könnten die weißen doch nebeneinkommen!

[2]) Eph 7, 2; Sm 6, 1; Phld 9, 1; Mgn 9, 2.

[3]) Zahn zu 16, 2 (zit. bei Gebhardt-Harnack z. d. St.): „Schärfer als hierdurch geschieht konnte die Neuheit des christlichen Lebens und die Heilsnotwendigkeit der Erscheinung Christi nicht ausgedrückt werden.“

ereignisses kann nur bei Ign geredet werden. Nur bei Ign sind die atl Geschichte und das ganze Leben des Christen wesentlich bezogen auf das Erlösungsgeschehen. Der Brnbrief weiß von dem Geschehen als von dem Ereignis des Testamenterlasses. Aber dieses Ereignis ist für ihn nur wichtig, insofern eben in ihm das Testament gegeben wurde. Nachdem das Dokument vorliegt, ist der Erlaß des Testamentes selber ohne Bedeutung. Die Lösung des Verkündigten von dem Heilsereignis ist erst recht bei H vollzogen, der das Gesetz nicht auf Grund des erlassenen Dokumentes, sondern in Kraft gegenwärtiger prophetischer Vollmacht verkündigt. Die Aussagen des H über die atl Geschichte sind darum nicht von den ignatianischen Stellen aus zu deuten. Vielmehr stellen sie die Ergänzung dar zu den Aussagen des Brnbriefes. Erschien dort die atl Geschichte — abgesehen von dem „Vorhergeoffenbartsein" des Christusgeschehens — nur, damit darin gezeigt würde, daß Israel mit seinem falschen Gottesdienst immer schon als die Pseudokirche der wahren Kirche entgegengestanden habe, so tritt hier die atl Geschichte heraus als die Geschichte der vorchristlichen Gerechten. D. h. die Gesetzesanschauung (des Brnbriefes) ist nicht, wie im Brnbrief, negativ auf die Geschichte des jüdischen Volkes angewandt, sondern positiv auf die Geschichte des Israels „der Schrift", auf die Geschichte der atl Gerechten. Die scheinbare Parallele zu Ign entsteht 1. dadurch, daß der Ereignischarakter des Heilsgeschehens sich tatsächlich immer irgendwie als wirksam erweist, und 2. durch den ekklesiastischen Zug, die Betonung der Institution der Taufe und die damit traditionsmäßig verbundenen Gedanken.

Wir fassen zusammen: Die theologische Stellung des H zur atl Offenbarung ist grundsätzlich die gleiche wie die des Brnbriefes. Der Unterschied in der tatsächlichen Anwendung des AT ist begründet in dem Charakter des H-buches als „prophetischer" Verkündigung des atl Gesetzes. Dadurch fällt die antijüdische Polemik fort, d. h. es fehlt die Auseinandersetzung mit dem Ritualgesetz, und die Anwendung der Gesetzesanschauung auf die atl Geschichte ist nicht negativer, sondern positiver Art.

V. Die Didache

1. Das Zeitgefühl

Zum Ausgangspunkt der Untersuchung wählen wir die Kapitel 9 u. 10. Dort sind uns die Gebete der Danksagung mitgeteilt, die Gebete zur Feier des Heiligen Mahles. In diesen Gebeten kommt besonders klar das Zeitgefühl der urchristlichen Kirche zum Ausdruck. Die Kirche weiß sich als die Heilsgemeinde der messianischen Zeit, die in der von Jesus herbeigeführten Erfüllung der Verheißung steht und auf das Ende der Welt als den Anbruch des Reiches Gottes in der Wiederkunft des Herrn wartet. Gott gab ihr durch Jesus die Heilsgaben der Vollendung: Leben, Erkenntnis, Glaube, Unsterblichkeit. Im Brotgebet heißt es: „Wir danken dir, unser Vater, für Leben und Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht" (9, 3). Im Gebet nach dem Mahl: „. . . und für Erkenntnis und Glaube und Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht"(10, 2). Das Heilige Mahl der Danksagung ist die Feier, in der die Gemeinde unter dem Kelch und dem gebrochenen Brot Anteil bekommt an diesen Gaben. „Du allmächtiger Herrscher hast alles erschaffen um deines Namens willen, Speise und Trank hast du den Menschen zur Nießung gegeben, damit sie dir danken. Uns aber hast du gegeben geistliche Speise und Trank und ewiges Leben (ζωὴν αἰώνιον) durch deinen Knecht" (10, 3).

Der Blick der Gebete ruht zunächst ganz auf der Gegenwart des eschatologischen Heils. Das Leben der zukünftigen Welt ist jetzt durch Jesus kundgeworden. Jetzt hat die Gemeinde teil an der geistlichen Speise, dem Brot aus dem Himmel, und dem geistlichen Trank, dem Kelch des Heils. Insofern ist dieses Mahl selbst das messianische Mahl der Endzeit, als es jetzt teilgibt an den durch Jesus kundgewordenen Gütern der Heilszeit.[1]

Dabei ist zu beachten, daß hier nicht nur allgemein in der orientalischen Symbolsprache von der angebrochenen Heilszeit geredet wird

[1]) Jes 25, 6; 55, 1. 3b.

(Mahl, Wein, Brot),[1]) sondern daß auch ganz bestimmte typologische Beziehungen sichtbar werden zum AT als Offenbarung.

a) Im Dankgebet nach dem Mahl heißt es: „Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, den du in unseren Herzen hast wohnen lassen (κατεσκήνωσας), und für Erkenntnis und Glaube und Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht" (10, 2). Der Ausdruck κατεσκήνωσας erinnert an Joh 1, 14 (ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ), wo die Verheißung Sach 2, 14 (ἰδοὺ ἔρχομαι καὶ κατασκηνώσω ἐν μέσῳ σου) aufgenommen und in Jesus als erfüllt angesehen ist. „Das ‚Zelten' des Wortes unter uns bedeutet Anbruch der Heilszeit; in der Mosezeit kam nämlich Gottes Herrlichkeit herab in die σκηνή (Ex 33, 9; Nu 12, 5) und die vollendete Wiederkehr dieser Gnade wird schon im AT für die Heilszeit geweissagt."[2]) Doch während in Joh 1, 14 das Erscheinen der δόξα Gegenstand der Vergleichung ist, wird hier die Gegenwart des „Namens" hervorgehoben. Im AT ist der Altar „meines Namens Gedächtnis", der Ort, an dem Gott kommt und segnet.[3]) Im priesterlichen Segen wird der Name des Herrn auf die Kinder Israel gelegt.[4]) Vom Tempel hat Gott gesagt: „Mein Name soll dort sein."[5]) Die Lade Gottes heißt: „Der Name des Herrn Zebaoth wohnt darauf über den Cherubim."[6]) Gott hat sich Jerusalem mit dem Hause David erwählt, um „seinen Namen dahinzusetzen".[7]) Dagegen ist im NT Jesus die Stätte der Gegenwart Gottes.[8]) Und die Anbetung ist vom Tempel gelöst, Anbetung im Geist und in der Wahrheit.[9]) Damit stimmt Did 10, 2 überein. Die Heilszeit ist darin angebrochen, daß die Gegenwart des Namens Gottes nicht mehr an die Heilige Stadt, den Tempel, die Lade, den priesterlichen Segen gebunden ist, sondern daß „der heilige Name" durch Jesus in den Herzen der Gläubigen Wohnung genommen hat. Darum ist das Mahl der Danksagung ein Mahl in der Gegenwart des Herrn. Seine Gabe ist die Einwohnung des Namens Gottes durch Jesus in den Herzen.

---

[1]) Zur Symbolsprache in den Evangelien: Joach. Jeremias, Jesus als Weltvollender.

[2]) Goppelt S. 218.

[3]) Ex 20, 24.

[4]) Nu 6, 27 (LXX 6, 23b).

[5]) 1. Kg 8, 29 (LXX 3. Rg 8, 29); Dt 12, 5.

[6]) 2. Sam 6, 2 (2. Rg 6, 2).

[7]) 1. Kg 11, 36 (3. Rg 11, 36).

[8]) Mt 12, 6; Apk 21, 22.

[9]) Joh 4, 21. 23. 24.

b) Eine zweite typologische Beziehung zum AT enthält das Kelchgebet: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Knechtes David, den du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht“ (9, 2). Der Weinstock ist im AT Bild für das erwählte Volk Gottes.[1]) Daneben findet sich das Bild vom Weinberg, den Gott sich angelegt hat und von dem er Frucht erwartet.[2]) Dieses letztere Bild ist im NT Mt 21, 33 f und Par. im gleichen Sinne verwendet. Mt 20, 1—10 und Par. und Mt 21, 28 und Par. ist das Arbeiten im Weinberg Bild für die Nachfolge Jesu.[3]) Das Bild vom Weinstock hat Jesus auf sich selbst bezogen (Joh 15, 1—8): „Ich bin der wahre Weinstock.“ Jesus ist in Wahrheit das, was Israel sein sollte. Israel brachte keine rechte Frucht. Wer aber „in ihm bleibt“, bringt viele Frucht.

Mit diesem Verhältnis Israel—Jesus (Jesus ist „der heilige Weinstock“) ist an unserer Stelle noch eine weitere Beziehung verbunden, nämlich die zwischen David und Jesus. Jesus ist „der heilige Weinstock deines Knechtes David“. Hier muß auf Stellen zurückgegriffen werden wie Jes 11, 1: „Und es wird eine Rute aufgehen von dem Stamm Isais und ein Zweig aus seiner Wurzel Frucht bringen.“ Oder Jer 23, 5: „Siehe, es kommt die Zeit, spricht der Herr, daß ich dem David ein gerechtes Gewächs (ἀνατολὴν δικαίαν) erwecken will; und soll ein König sein, der wohl regieren wird, und Recht und Gerechtigkeit auf Erden anrichten.“ Zwar findet sich nirgends das Wort ἄμπελος auf den Davidssohn bezogen, aber daß der Sache nach eine Parallelisierung zwischen Israel und David bzw. Davidssohn auch im AT selbst schon vorhanden ist, zeigt die Verwendung des Wortes υἱός μου (Singular!) in seiner Beschränkung sowohl auf Israel[4]) als auch auf den Davidssohn und König.[5]) Wird Jesus der heilige Weinstock Davids genannt, so ist damit gesagt, daß mit ihm als dem verheißenen Davidssproß die neue Heilszeit angebrochen ist, in der man nicht mehr sagt: „So wahr der Herr lebt, der die Kinder Israel aus Ägypten geführt hat!“ (erste Heilszeit), sondern: „So wahr der Herr lebt, der den Samen des Hauses Israel hat herausgeführt und gebracht aus dem Lande der Mitternacht und aus allen Landen, dahin ich sie verstoßen hatte, daß sie in ihrem Lande

---

[1]) Ps 80, 9. 15. 16; Hos 10, 1. — Sir 24, 17—22 wird die Weisheit mit dem Weinstock verglichen.

[2]) Jes 1, 8; 5, 1—7.

[3]) Michaelis, Gleichnisse Jesu II „Das hochzeitliche Kleid“.

[4]) Ex 4, 22. 23; Jer 31, 8; Hos 11, 1.

[5]) 2. Sam 7, 14; Ps 2, 7.

wohnen sollen!"[1]) Ein Nachklang von Mt 22, 41—45 und Par. wo Jesus sich auf Grund von Ps 110, 1 den Herrn Davids nennt, ist die Änderung des messianischen Rufes Mt 21, 9 „Hosianna dem Sohne Davids" in „Hosianna dem Gott Davids" (10, 6). Davids Sohn ist mehr als Salomo, ist Davids Gott.

c) Über den Gedanken, Jesus sei der verheißene Davidssproß, geht hinaus die Gleichheit der Bezeichnung sowohl Davids als auch Jesu als παῖς θεοῦ[2]). Darin ist zweierlei enthalten. Einmal hat die Bezeichnung Jesu als Gottesknecht zum Hintergrund die Gestalt des Gottesknechtes aus Dtjes, der Gottes Auserwählter ist, Israel wiederbringt und zum Licht der Heiden gesetzt ist, der durch sein stellvertretendes Leiden und Sterben als der Gerechte viele gerecht macht. Sie ist darum eine Bezeugung von Jesu Werk. „Wer von Jesus, dem Knecht Gottes sprach, sprach von dem Leiden und Sterben Jesu Christi und der Heilsbedeutung seines Todes."[3]) Zum andern ist die Tatsache, daß auch David so genannt wird, ein Zeichen dafür, daß die Beziehung zwischen David und Jesus (als dem wiederkehrenden David) weniger in der königlichen Herrlichkeit Davids als in seinem Weg zur königlichen Herrlichkeit gesehen wurde, nämlich daß er im Verborgenen und unter dem Leiden König war, wie auch im NT der Blick auf David Jesus nicht den Herrlichkeitsweg, sondern seinen Niedrigkeits- und Leidensweg vorzeichnet.[4])

Neben dem Bewußtsein, in der angebrochenen Heilszeit zu stehen, durchzieht die Gebete der Herrenmahlfeier die starke Hoffnung auf das Ende der Welt, das seine Vollendung in der Wiederkunft des Herrn hat. In diesem Zusammenhang steht in der Did der Ausdruck βασιλεία, Reich Gottes.[5]) Die Gemeinde ist schon geheiligt (10, 5). Und jedes ihrer Glieder ist heilig (10, 6) durch die Taufe auf den Namen des Herrn (9, 5). Aber sie erwartet noch als einen eschatologischen Akt, daß sie zusammengebracht wird „von den Enden der Erde in dein Reich" (9, 4). Sie lebt zwar als die Heilsgemeinde, aber doch noch in der Sichtbarkeit „dieser Welt" (10, 6) und ihren „Übeln" unterworfen. Sie betet um die Erlösung, um die Vollendung in der Liebe und die Einführung in die βασιλεία.[6])

---

[1]) Jer 23, 7. 8. Zu dem Zusammenbringen der Gemeinde als Ereignis der Heilszeit siehe w. u.

[2]) David 9, 2; Jesus 9, 2. 3; 10, 2. 3 vgl. Act 3, 13. 26; 4, 27. 33; 1. Kl 59,2.3.4.

[3]) Lilje S. 22.

[4]) Goppelt S. 100ff. S. 103: „Die beiden in der Einzugsgeschichte anklingenden Schriftworte deuten an, daß dieser König dem Leiden und Sterben entgegengeht."

[5]) Vgl. dazu R. Frick, Reich-Gottes-Gedanke.

[6]) 10, 5: μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ

Die Wendung der Gemeinde der Zukunft des Herrn entgegen zeigt ausdrücklich das 16. Kapitel. Dort wird auch das Verhältnis der Hoffnung zum AT deutlich. Die Schilderung der Endzeit in vv 3—8 enthält Anklänge an Mt 24. Auch kehren paulinische eschatologische Stellen wieder und Bilder aus der Apokalypse. Daneben redet es wie auch die genannten Stücke selbst in atl Worten und Bildern. Unter welchem Gesichtspunkt die atl Stücke gelesen werden, zeigen die Schlußverse 7 und 8. Sie bringen zunächst ein Zitat (eingeleitet mit ὡς ἐρρέθη), das vor der allgemeinen Totenauferstehung die Auferstehung der Heiligen des Kyrios geschehen läßt.[1]) Es folgt das auch von Jesus gebrauchte Bild des in den Wolken erscheinenden Menschensohns aus Dan 7. Nur ist hier der das offenbare Messiasgeheimnis andeutende Name υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου weggefallen. Er ist durch die Bezeichnung des Kyrios ersetzt worden.[2]) Die Did schaut mit dem AT in diese Zukunft, aber die Gemeinde kennt den „Kommenden", den sie in Herrlichkeit erwartet. Es ist der Herr, durch den als den Gottesknecht das Leben kundgeworden ist.

Das eschatologische Kapitel beginnt (vv 1—3) mit einer Mahnung zum Wachen: γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν. Die Mahnung wird begründet mit der Ungewißheit der Stunde, in der der Herr kommen wird. Ein seelsorgerlicher Rat weist auf eine Hilfe für das „Wachen": „Versammelt euch aber oft, in dem ihr sucht, was euren Seelen heilsam ist." Die Gefahr einer mangelnden Wachsamkeit ist, des Lebens verlustig zu gehen: „Denn die ganze Zeit eures Glaubens wird euch nichts nützen, wenn ihr nicht in der letzten Stunde vollkommen werdet."[3]) Unter der ζωή ist wie 9, 3 das ganze Heil verstanden, die Heilsgabe des Lebens der zukünftigen Welt. Und die Mahnung ist zu umschreiben: Wachet über dem Heil, das euch gegeben ist! Somit hat hier die Mahnung die Gabe zur Voraussetzung. Sie geschieht auf Grund der neuen Heilssituation.

τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴ σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ. An der Stelle 9, 4 ist offensichtlich, daß an Gottes Reich gedacht ist, dem die Doxologie gilt. Dieselbe Doxologie steht auch 10, 5, wogegen die Anrede hier lautet: μνήσθητι κύριε, wonach auch an die Herrschaft Christi gedacht werden könnte.

[1]) ἥξει ὁ κύριος καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ'αὐτοῦ. Das Wort geht auf Sach 14, 5 zurück: καὶ ἥξει κύριος ὁ θεός μου καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ'αὐτοῦ. Im Judasbrief (v 14) ist ein ähnliches Wort als aus dem Henochbuch (Hen 1, 2) stammend zitiert: ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἁγίαις μυριάσιν αὐτοῦ. Der Zusammenhang mit der Sach.-Stelle ist in der Did fester als im Judasbrief.

[2]) 16, 8: τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφέλων τοῦ οὐρανοῦ.

[3]) τελειωθῆτε. Andere übersetzen: „als vollkommen erwiesen werdet" (Lilje), „vollkommen seid" (Zeller in Bibl. d. Kirchenv.).

Wie aber ist der mitgeteilte v 2 b zu verstehen? Was heißt hier τελειωθῆτε? Es könnte hier widerklingen, wie auch im NT die Heilsgewißheit nicht die Furcht Gottes beseitigt und dort neben dem Trost des Evangeliums auch die Warnung steht.[1]) Daß die Heiligung ein geschehener Akt Gottes ist, durch den die Gemeinde der Welt entnommen und Gott eigen geworden ist, zeigt 10, 5. Aber ist nicht doch bezeichnend, daß unter den Heilsgütern 9, 3; 10, 2. 3 nicht die δικαιοσύνη genannt ist? Wir untersuchen diese Fragen an Hand der ersten 6 Kapitel.

2. Die Gerechtigkeit

Zum Verständnis der ersten sechs Kapitel der Did, der sogen. Zweiwegelehre, ist es wichtig, die Klammer zu sehen, in die die ethische Unterweisung hier gefaßt ist. Sie wird sichtbar im Kapitel von der Taufe: „Nachdem ihr alles Vorhergehende gelehrt habt (ταῦτα πάντα προειπόντες), sollt ihr taufen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" (7, 1). Wenn also die „Lehre" den „großen Unterschied zwischen den beiden Wegen" deutlich machen will, so wird damit gleichzeitig aufgewiesen, welcher tiefgreifende Stellungswechsel sich durch das Evangelium bzw. die Taufe vollzieht. Die Taufe ist ein Versetztwerden vom Todesweg auf den Lebensweg. „Todesweg" ist nicht nur ein Weg, der zum Tode führt, sondern der als zum Tode führender Weg auch selber schon von Fluch und Tod gezeichnet ist. Das 5. Kapitel schildert im ersten Abschnitt die auf dem Fluch- und Todesweg beheimatete Sünde in ihrer mannigfachen Gestalt, im zweiten Abschnitt die auf dem Todesweg Gehenden, die die Sünde tun, ja die durch und durch Sünder sind (πανθαμάρτητοι). Es schildert die Verlorenheit des Heidentums in der Sünde. Von diesem Todesweg weg auf den Lebensweg versetzt, aus der Sündenverlorenheit herausgerissen werden, das ist schlechterdings Errettung: ῥυσθείητε, τέκνα, ἀπὸ τούτων ἁπάντων.

Insofern diese Lehre als Taufunterricht vor der Taufe steht, birgt sie in sich auch eine Entscheidung wie Dt 11, 26 („Siehe, ich lege euch heute vor den Segen und den Fluch") und Jer 21, 8 („Siehe, ich lege euch vor den Weg zum Leben und den Weg zum Tode"). Es ist die Entscheidung, das „Joch des Herrn" (6, 2) auf sich zu nehmen, dem „Worte Gottes" Raum zu gewähren, unter die „Herrschaft des Herrn" (κυριότης), in seine Gegenwart zu treten. Denn das „Wort Gottes" ist

[1]) Hebr 3, 7ff; 6, 4ff; 1. Kor 9, 27; 10, 12 u. a.

Verkündigung der Herrschaft des Herrn, ja Gegenwart des Herrn: ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κυριός ἐστιν (4, 1). Aber diese Entscheidung ist die Entscheidung des Glaubens an den Kyrios, die Anerkenntnis seiner Herrschaft, und geschieht auf Grund des Evangeliums von ihm in der Taufe εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (7, 1). Hier darf durch Gottes Tat der Todesweg ein Ende haben und „dieser Weg der Lehre“ (6, 1), der Lebensweg beginnen,[1]) „Lebensweg“ ist wiederum nicht nur der zum Leben führende, sondern als solcher auch der durch den Ausdruck „Leben“ charakterisierte Weg.[2]) Wie sieht er aus?

In zwei Hauptstücken faßt die Did zunächst zusammen, was sie darunter versteht (Kap. 1—3). Als erstes Hauptstück wird das Doppelgebot der Liebe genannt. Unmittelbar angefügt ist die — hier negativ gefaßte — „goldene Regel“, wohl als praktische Anleitung, wie das Gebot der Nächstenliebe (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν) zu verstehen sei. Der folgende Abschnitt 1, 3—6 entfaltet das mit dem doppelten Liebesgebot Ausgesagte an der Feindesliebe (3—4) und am rechten Geben (5—6). Das geschieht wesentlich im Anschluß an Worte aus der Bergpredigt. Aus diesem Kapitel wird deutlich, wie des Kyrios eigener Weg den Weg der auf ihn Getauften bestimmt, und wie Gottes Handeln in Christus seinen Widerschein findet im Handeln der Christen.[3])

Als zweites Hauptstück folgt im 2. Kapitel eine Reihe von Verboten. Diese Reihe erhält ihre Gestalt von der zweiten Tafel des Dekalogs: οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις... οὐ κλέψεις.. οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίου... οὐ ψευδομαρτυρήσεις. Die eingeschobenen Stücke sind teils Näherbestimmungen, teils Zusätze, durch die konkrete Sünden der griechischen Welt genannt werden. Den Schluß bildet wieder eine Rückführung auf das Liebesgebot: „...für die einen Fürbitte tun und die anderen mehr lieben als dein eigenes Leben“ (2, 7). Die Überschrift kennzeichnet den

---

[1]) Lilje S. 46: „Diese Lehren...sind für die alte Kirche...von der alles bestimmenden Gewißheit getragen gewesen, daß mit Christus, und zwar genauer mit der Taufe ein völlig neues Leben begonnen hat. Diese Grundstimmung liegt über dem gesamten Leben und Lehren der alten Kirche, und in sie hineingetaucht ist auch jede Zeile unserer Schrift.“

[2]) ὁδός in ὁδὸς τῆς ζωῆς hat also in sich auch den Klang von Act 9, 2 τῆς ὁδοῦ ὄντας.

[3]) Lilje S. 48: „Dadurch wird unterstrichen, was den ersten Christen ihren Habitus, ihre Gesamthaltung und eigene Gestaltung innerhalb ihrer Umwelt verlieh. Es ist die grenzenlose Güte, die ein Abbild der erfahrenen Gnade Gottes ist.“ „Die Christen sollen miteinander und mit den übrigen Menschen so umgehen, wie Gott der Vater mit ihnen umgeht.“

Abschnitt als eine Einheit (δευτέρα ἐντολὴ τῆς διδαχῆς). Das bestätigt auch das folgende Kapitel.

Kap. 3 bildet zum Voraufgehenden den praktischen Kommentar wie vorher der Abschnitt 1, 3—6 zum ersten Hauptstück. In zwei oder drei knappen Sätzen wird jedesmal aufgezeigt, was alles zum Mord, zu Hurerei und Ehebruch, zum Diebstahl und zur Lästerung führt, was deshalb von vornherein zu fliehen sei (3, 1—6).[1] Daneben wird (3, 7—10) im Anschluß an ein Wort, das in Mt 5, 5 seinen Ursprung hat (3, 7: ἴσθι δὲ πραΰς, ἐπεὶ οἱ πραεῖς κληρονομήσουσιν τὴν γήν), zur πραΰτης negativ und positiv, im Blick auf die Stellung unter den Menschen wie zu Gottes Tun, ermahnt. Der erste Teil des Kapitels greift in seiner Formulierung nicht auf die Bergpredigt zurück. Vielmehr hat er die spätjüdische Weisheitsliteratur zum Vorbild.[2] Inhaltlich macht sich der Einfluß der Bergpredigt spürbar in dem Rückgang hinter die geschehene sündige Tat, in dem Aufspüren ihres ersten Werdens. Doch ist hierin der Unterschied auch besonders deutlich. Aus der in Vollmacht richtenden Verkündigung dessen, der in seiner Person der Anbruch der neuen Schöpfung ist, wurde hier die Warnung vor allem, was zur Übertretung des Gesetzes führen könnte. Dem entspricht das Verhältnis des zweiten Teils von Kap. 3 zur Bergpredigt, das durch das mitgeteilte Wort 3, 7 erhellt wird. Was bei Jesus ein in der Seligpreisung geschehendes vollmächtiges Austeilen des Erdreiches an die πραεῖς, an die „Stillen im Lande", ein Anteilgeben an der messianischen Herrschaft ist, wurde hier zur Lohnverheißung für eine anzumahnende Haltung.[3])

Das vierte Kapitel bringt die Lehre über den „Lebensweg" zu Ende. Es beschreibt zuerst die Pflichten, die den Gliedern der Gemeinde aus dieser selbst erwachsen, die darum im Taufunterricht neben der allgemeinen ethischen Unterweisung nicht fehlen dürfen (4, 1—8). Dann folgt eine Haustafel (4, 9—11), zuletzt drei zusammenfassende Ratschläge (4, 12—14). Der letzte zurückweisende Satz (αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς) zeigt den vorläufigen Abschluß an. — Auf einige Formulierungen in diesem Kapitel ist zu achten. Darauf, daß die Ver-

---

[1]) Der Aufbau ist regelmäßig. Der Singular in der ersten und der Plural in der zweiten Hälfte der Aussage entsprechen einander: ὁδηγεῖ γὰρ (Sing.) πρὸς.., ἐκ τούτων (Plur.) γέννωνται. φόνον, φόνοι. πορνείαν, μοιχεῖαι. εἰδωλολατρίαν, εἰδωλολατρία (Sing.). κλοπήν, κλοπαί. βλασφημίαν, βλασφημίαι.

[2]) τέκνον μου.

[3]) Lilje (S. 22f) sieht auch die Aussagen der Did getragen von dem „messianischen Untergrund" der Worte Jesu. Doch übersieht er die Wandlung des Makarismos in eine mit Lohnverheißung versehene Mahnung.

kündigung in der Gemeinde als „Wort Gottes“ Verkündigung der „Herrschaft des Herrn“ ist, und daß in dieser Verkündigung der Herr selbst gegenwärtig ist, wurde oben schon hingewiesen, der Satz 4, 1 dort zitiert. In v 2 werden die Glieder der Gemeinde „Heilige“ genannt, in v 11 solche, „die der Geist bereitet hat.“ Es wird geraten, täglich das Angesicht der Heiligen zu suchen, „damit du durch ihre Worte erquickt wirst“ (v 2). „Bekenne in der Gemeinde deine Übertretungen, und tritt nicht mit bösem Gewissen zu deinem Gebet herzu“ (v 14). „Hast du durch deiner Hände Arbeit etwas verdient, so gib ein Lösegeld für deine Sünden“ (v 6). — Die in der Gemeinde gültige Lehre lehrt die „Furcht Gottes“ (v 9) oder das ἀρεστὸν τῷ κυρίῳ oder die ἐντολαὶ κυρίου. Darum ist sie unantastbar (4, 12. 13). — Die Formulierungen zeigen, daß der Wandel auf dem Lebensweg nicht etwa Vollkommenheit ist, sondern ständige Auseinandersetzung mit der Sünde und Absage an sie, ein Kampf, der in der Gemeinde und unter dem Wort zu führen ist. Dafür zeugt auch die Tatsache, daß in dem Teil, der den Lebensweg beschreibt, nicht nur positive Regeln, sondern auch (Kap. 2) die Verbote des Dekalogs stehen; ebenso die andere, daß das Bekennen der Übertretungen und die Lösung der Sünden als notwendig werdend vorausgesetzt werden. Die ntl Linie wird verlassen in der Annahme, ein Opfer unsererseits könne zur Lösung der Sünden beitragen.

Neben der Beschreibung des Lebensweges als Auseinandersetzung mit der Sünde und ihre Überwindung steht in Kap. 5 die Beschreibung des Todesweges als völliger Sündenverlorenheit, wovon oben schon gehandelt wurde.

Mit einer überraschenden Wendung schließt das 6. Kapitel die Lehre von den beiden Wegen. Zunächst wird (v 1) noch einmal ihre Unantastbarkeit betont: Wer vom Weg dieser Lehre wegführt, lehrt παρεκτὸς ϑεοῦ. Dann aber heißt es (v 2): „Kannst du das ganze Joch des Herrn tragen, so wirst du vollkommen sein; kannst du es aber nicht, so tue, was du vermagst.“ Die Erlaubnis erstreckt sich auch auf geltende Speisevorschriften. Man soll tragen, was man kann. Hier ist allerdings eine feste Grenze aufgerichtet (v 3): ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοϑύτου λίαν πρόσεχε· λατρεία γάρ ἐστιν ϑεῶν νεκρῶν.

Lilje überschreibt den letzten Abschnitt (6, 2. 3) „Von den Mitteldingen“ und lobt die Freiheit von der toten Gesetzlichkeit: „Der Vf selber weiß noch genug von der Weite und Wärme des Evangeliums. Darum kann er den im Grunde weitherzigen Rat geben, das zu tun, was man vermag.“[1]) Aber es handelt sich hier nicht um „Mitteldinge“,

[1]) Lilje S. 56.

sondern um Lasten, die, wenn man sie auf sich nimmt, über die Gerechtigkeit hinaus die Vollkommenheit verbürgen. Besondere, ungewöhnliche und nicht leichte Anstrengungen werden hier angeraten: Geschlechtliche Enthaltsamkeit und strenge Beachtung von (vielleicht den atl!) Speisegeboten oder einer ausgebildeten Fastenordnung.[1]) τέλειος ἔσῃ, „Du wirst vollkommen sein," das ist hier das lockende Prädikat. In diesen Zusammenhang gehört auch 1, 4: „Enthalte dich der fleischlichen und leiblichen Begierden. Wenn dir jemand einen Schlag auf deine rechte Wange gibt, dem biete auch die andere dar, und du wirst vollkommen sein (καὶ ἔσῃ τέλειος).[2]) Dieses τέλειος ist ein anderes als 10, 5 (τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου) und auch als 16, 2 (οὐ γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε). Hier ist aus der durch die Heilsgegenwart des Kyrios verbürgten eschatologischen Tat Gottes eine Leistung des Menschen geworden. Freilich ein überschüssiges Werk. Aber es ist deutlich, daß die Anwendung des Begriffes „Joch des Herrn" hierauf als auf „das ganze Joch des Herrn" auch den Lebensweg überhaupt, den einfachen Wandel in der Gerechtigkeit, schon als eine vom Menschen nach seinem Vermögen zu tragende schwere Last kennzeichnet. Das stellt auch selbst Lilje fest: „Das große Wort Jesu von der leichten Last und dem sanften Joch (Mt 11, 30) tritt schon sichtlich zurück."[3])

Die Kapitel 1—6 zeigen, daß trotz des im vorigen Abschnitt geschilderten eschatologischen Zeitgefühls gerade der Mittelpunkt des ntl Zeitbewußtseins gefährdet ist. In der urchristlichen Botschaft ist die messianische Zeit nicht Bringung irgendeines Heiles und irgendeiner Seligkeit, sondern sie ist gerade darin Heilszeit, daß die vollkommene Gerechtigkeit Gottes in Christus offenbar und uns gegeben ist; d. h. die Christusbotschaft ist Gesetz überwindendes und nicht Gesetz auflegendes Evangelium. Der Einfluß der Bergpredigt auf die Gestaltung des ursprünglich spätjüdischen Stoffes ist offensichtlich. Wir tun darum gut, die Bergpredigt zum Vergleich heranzuziehen. Auch die Bergpredigt enthält eine Einheit von Gesetz und Evangelium. Sie ist aber völlig anderer Art als die Verbindung, in der Gesetz und Evangelium in der Did stehen. Auch in der Bergpredigt

[1]) Knopf Komm. z. d. St.

[2]) Wenn 6, 3 an die atl Speiseordnung gedacht ist, wird die Parallele zu 1, 4 noch deutlicher: Auch im Zusammenhang von 1, 3—6 erscheint die atl Satzung, nämlich die Zehntordnung, und auch dort wird der besonders gepriesen, der sie ganz erfüllt (v 5): μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν, ἀθῷος γάρ ἐστιν. Über den Ausdruck κατὰ τὴν ἐντολήν siehe w. u.

[3]) Lilje S. 56.

lehrt Christus Gesetz. Aber er lehrt es nicht wie irgendein Gesetzeslehrer, sondern ὡς ἐξουσίαν ἔχων als der Christus Gottes. Das ganze Gesetz wird offenbar gemacht. Sein Wort enthüllt die schlechthinnige Unvereinbarkeit aller Sünde mit dem heiligen Willen Gottes. Darum entdeckt es das absolute Schuldigsein des Menschen vor Gott. Dennoch ist die Bergpredigt auch Evangelium, denn sie offenbart das Wesen der mit der Person des Verkünders angebrochenen neuen Schöpfung, in welcher der so offenbar gemachte Wille unwidersprochen regiert. Das Evangelium bringt nicht ein Gesetz, und das Gesetz ist nicht durch sich selber Evangelium, sondern Jesu Verkündigung ist Gesetz und Evangelium. In seiner Person liegt die Einheit von beiden. Man könnte diese Einheit von Gesetz und Evangelium die „eschatologische Einheit" nennen. Es ist die Einheit „in Christus". Nicht das Gesetz führt zum Leben, sondern Christus, dadurch, daß „in ihm" auch der im Gesetz offenbar gewordene Wille Gottes aufgehoben und erfüllt ist. In der Did fehlt trotz des eschatologischen Zeitbewußtseins in bezug auf die Gerechtigkeit und Vollkommenheit doch das spezifisch ntl eschatologische Moment, das „in Christus", fehlt die Orientierung an der eschatologischen Heilsgegenwart in der Person Jesu. In das spätjüdisch verstandene Gesetz sind die Worte der Bergpredigt hineinbezogen und davon absorbiert. Ihnen ist das Telos genommen. Andererseits ist das spätjüdische Gesetz für die christliche Kirche mit Beschlag belegt. Es ist ins „Christliche" überhöht, wird gelehrt als Gesetz des Kyrios, der uns in der Taufe auf den Lebensweg versetzt, einen Neuanfang und die Kraft zum Guten schenkt.

3. Das AT

Die beiden aufgezeigten Grundlinien des Christentumsverständnisses in der Did haben ihre Auswirkungen auf das Verständnis und den Gebrauch des AT.

a) Die Fülle der Beziehungen zum AT als dem Buch der Weissagung wurde im ersten Abschnitt schon dargelegt. Das AT enthält die Weissagung der in Jesus angebrochenen messianischen Heilszeit und der mit der Wiederkunft des Herrn kommenden Vollendung. Die Kirche sieht als die Heilsgemeinde der messianischen Zeit auf die Zeit und Weissagung des AT zurück vom Standort der Erfüllung aus, und sie vereinigt sich mit dem AT in Erwartung der letzten Erfüllung des von Jesus aufgenommenen prophetischen Wortes im herrlichen Kommen des Kyrios.

b) Aber es ist der Did schon nicht mehr möglich, das AT auch als **Buch des Gesetzes** vom Standort der Erfüllung aus zu lesen. In zweierlei Hinsicht ist das zu sagen.

α) Es fehlt das antithetische und doch das Gesetz zur Erfüllung bringende „Ich aber sage euch" Jesu, in dem alle um der Erwählung Israels willen als auch vornehmlich um der Herzenshärtigkeit willen offenbarungsgeschichtlich gesetzten Schranken durchbrochen und der heilige Gotteswille ganz und als unabdingbare Forderung der Vollkommenheit („gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist" Mt 5, 48) offenbar gemacht ist. Darum führt die Did abgesehen von dem hinter 1, 3—6 stehenden positiven Gesamtbild (Weg des Kyrios) nicht über die „Weisheit" Israels hinaus, und der Umgang mit dem atl Gesetz, das nun Christus in die Hände genommen hat (διδαχὴ κυρίου), entbehrt des richtenden Ernstes wie der seligen Freiheit. „Vollkommen sein" ist nicht mehr unabdingbare Forderung und bedingungsloses Geschenk, sondern das nur von wenigen Glückseligen in der Christenheit erreichte Ziel. Und die Freiheit, die durch den Rat gewährt ist: „Tue, was du vermagst", ist keine evangelische Freiheit, sondern ein der menschlichen Schwachheit gemachtes Zugeständnis. Dabei ist das atl Gesetz nicht zum **Alten Testament** geworden. Wir beobachteten schon, daß vermutlich die atl Speisegebote noch eine Rolle spielen, und zwar im Sinne einer asketischen Leistung.[1] Mit Sicherheit ist zu schließen auf die Geltung der atl Zehnt- und Erstlingsordnung. Kap. 13 legt der Gemeinde die Pflicht auf, für ihre Propheten und Lehrer zu sorgen. Hier wird von der „Erstlingsgabe" gesprochen, die „nach dem Gebot" gegeben werden soll. Beides sind technische Termini.[2] Die Anwendung dieser Satzung in der christlichen Gemeinde wird damit begründet, daß von den Propheten gesagt wird: αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν. — Ob das, was 6, 2 mit dem „ganzen Joch des Herrn" vermutlich gemeint ist, seinen Anlaß in einer Stelle des AT hat, ist nicht zu erkennen. In ähnlicher Sache wird 11, 11 auf das AT zurückgegriffen, indem dort ein in der Gemeinde nicht unbestrittenes Verhalten einiger christlicher Propheten (vermutlich Zusammenleben von Asket und Jungfrau in geistlicher

---

[1]) 6,3: περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ὃ δύνασαι βάστασον.

[2]) 13, 3: πᾶσαν οὖν ἀπαρχὴν γεννημάτων ληνοῦ καὶ ἅλωνος, βοῶν τε καὶ προβάτων λαβὼν δώσεις τὴν ἀπαρχὴν τοῖς προφήταις. v 5: τὴν ἀπαρχὴν λαβὼν δὸς κατὰ τὴν ἐντολήν. v 6: τὴν ἀπαρχὴν λαβὼν δὸς τοῖς προφήταις. v 7: λαβὼν τὴν ἀπαρχήν, ὡς ἄν σοι δόξῃ, δὸς κατὰ τὴν ἐντολήν. 1, 5: μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντοκήν.

Ehe) durch den Hinweis auf das Tun der alten Propheten gedeckt wird.[1])

β) Es fehlt der Did der richtende Ernst des Gesetzes Christi wie auch die evangelische Freiheit, die Aufhebung des Gesetzes. Es fehlt trotz des messianischen Zeitgefühls im Blick auf Gesetz und Gerechtigkeit doch das Bewußtsein: „Jetzt ist die angenehme Zeit, jetzt ist der Tag des Heils.“ (2. Kor 6, 2). Das mag an einem Vergleich gezeigt werden. Daß Petrus nach voraufgehender Gewährung die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen aus ängstlicher Rücksicht auf die Jakobusleute heuchlerisch (συνυπεκρίθησαν Gal 2, 13) wieder aufhob, wird von Paulus als Wiederaufrichtung des Gesetzes verworfen, „weil wir wissen, daß der Mensch durch des Gesetzes Werke nicht gerecht wird, sondern durch den Glauben an Jesum Christum“ (2, 16). „Ich bin aber durchs Gesetz dem Gesetz gestorben, auf daß ich Gott lebe; ich bin mit Christo gekreuzigt. Ich lebe aber“ (Gal 2, 19. 20a). Gal 5 warnt Paulus vor der Beschneidung: „So bestehet nun in der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat, und lasset euch nicht wiederum in das knechtische Joch fangen. Siehe, ich Paulus sage euch: Wo ihr euch beschneiden laßt, so nützt euch Christus nichts. Ich bezeuge abermals einem jeden, der sich beschneiden läßt, daß er das ganze Gesetz schuldig ist zu tun. Ihr habt Christum verloren, die ihr durchs Gesetz gerecht werden wollt, und seid von der Gnade gefallen“ (5, 1—4). Aber Paulus hat selber in aller Freiheit den Timotheus beschneiden lassen (Akt 16, 3). — Die Beschneidung als Gerechtigkeitsforderung wird bedingungslos abgelehnt. Sie ist, so gefordert, ein knechtisches Joch, weil sie Zeichen des Bundes ist, der durch Christus zum Alten Bund geworden ist (2. Kor 3). So geschieht die Auseinandersetzung vom Mittelpunkt her: Alter Bund, Gesetz = Neuer Bund, Geist des Herrn, Evangelium.

Wie anders sieht die Abgrenzung vom jüdischen Gesetz aus, auf die wir im 8. Kapitel der Did stoßen![2]) Sie wird nicht vollzogen von Christus als dem neuen Offenbarungsgeschehen Gottes aus. Vielmehr wird hier versucht, durch eine grundsätzlich durch nichts gebotene Anordnung

---

[1]) 11, 11: ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται. „Dabei ist vielleicht an Hos 3, 1—3 gedacht“ (Knopf z. d. St.). Anders Harnack (T. u. U.), der unter den ἀρχαῖοι προφῆται christliche Propheten versteht.

[2]) 8, 1: αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν · νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ · ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν. v 2: μηδὲ προσεύκεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ'ὡσ ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτω προσεύχεσθε (folgt Text des Vaterunser). v 3: τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε.

die Scheidung auch äußerlich sichtbar zu machen, die, begründet im Bekenntnis der Gemeinde zum Kyrios Jesus, zwischen der Judenschaft und ihr besteht. Die Frage, welche Stellung das Gesetz durch Christus erhalten habe, spielt dabei keine Rolle. Die Bezeichnung der Juden als ὑποκριταί hat weder den theologischen Gehalt von Gal 2, 13 (wobei dann an Judenchristen zu denken wäre) noch den von Mt 23, 13 ff. Vielmehr ist lediglich der dort von Jesus gebrauchte Ausdruck übriggeblieben.

γ) So kommt es, daß Gottesdienst und Leben der Gemeinde wieder unter das Gesetz geraten und auch das atl Gesetz (nun in spiritualisierter Weise) wieder Geltung gewinnt, obwohl die gottesdienstliche Verkündigung von der Herrschaft des Herrn und die Gebete des Gottesdienstes ganz und gar der neuen Heilssituation entspringen. Die Dinge, von denen im zweiten und dritten Teil der Did die Rede ist, sind erst durch Christus da. Taufe und Abendmahl, „Propheten", Diakone usw. gibt es nur in der christlichen Kirche. Immer wieder werden sie mit dem „Evangelium" zusammengebracht.[1]) Aber es ist nicht so auf das Evangelium zurückgegriffen, daß die Dinge ihre Regel darin finden sollten, daß sie der Christusbotschaft und der durch sie gegebenen Heilslage gemäß seien. 9, 5 wird ein Herrenwort zitiert und über ein sonst naheliegendes Verständnis hinaus auf eine bestimmte gottesdienstliche Situation angewandt (καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος). Es handelt sich also um eine direkte Weisung Jesu, die auch jetzt noch Gültigkeit hat. Ebenso ist 8, 2 Rückgriff auf ein wirkliches Herrenwort.[2]) Der Aorist ἐκέλευσεν weist auf die historische Situation. Aber ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ zeigt schon das Evangelium als das Buch der Geschichte, der Worte und Taten Jesu. In diesem Sinne wird „das Evangelium" bzw. „das Evangelium unseres Herrn" (15, 3. 4) herangezogen in der Meinung, daß dort jeder die betreffende Weisung Jesu nachlesen könne. Noch darüber hinaus geht die Formulierung 11, 3: κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου. Auch hier stehen Herrenworte im Hintergrund der Bestimmungen der Did, werden auch z. T. wörtlich wiederholt. Aber hier ist es einfach „die Bestimmung des Evangeliums", die zur Geltung gebracht wird. — So werden die Dinge gesetzlich geordnet. Und bei dieser gesetzlichen Regelung bleibt es nicht aus, daß auch atl Gesetzesbestimmungen wieder Geltung gewinnen. Die Parallele κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου und κατὰ τὴν ἐντολήν legt sich dann bald nahe.

---

[1]) 8, 2; 11, 3; 15, 3; 15, 4.

[2]) Siehe vorige Seite Anm. 2 bei der Übergabe des Vaterunser: ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ.

Dabei ist auch die ἐντολή des AT als Wort des Kyrios verstanden. 14, 2 wird bestimmt, daß, wenn zwei Gemeindeglieder miteinander im Streit liegen, sie vom Abendmahl ausgeschlossen sein sollen, bis sie sich versöhnen. Diese Bestimmung geht auch auf ein Wort Jesu zurück.[1]) Es hätte ausdrücklich als Herrenwort zitiert oder wie 8, 2 darauf verwiesen werden können. Als solcher Hinweis ist der Anfang von v 3 zu verstehen: αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου. Gleichzeitig aber ist mit diesen Worten die Zitation einer atl Stelle eingeleitet, die diese Bestimmung stützen soll.[2]) Diese doppelte Beziehungsmöglichkeit ist bezeichnend. Ist das atl Moralgesstz διδαχὴ κυρίου, so das Kultgebot ἐντολὴ κυρίου.

Der Gottesdienst wird nicht nur gesetzlich geregelt, sondern wird auch selber trotz der dort verkündigten Botschaft und der überkommenen Gebete wieder zu einem Stück auch des atl Gesetzesdienstes. Die Verwendung der Begriffe θυσία (14, 1. 2) und λειτουργεῖν, λειτουργία (15, 1) auf den Gottesdienst zeigt das an. Dabei ist von dem einmaligen hohenpriesterlichen Opfer Christi abgesehen. Christenleben und Gottesdienst sind nicht in Christus θυσία und λειτουργία (Pls Phil 2, 17), sondern alter und neuer Gottesdienst stehen in direktem Entsprechungsverhältnis zueinander: αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν (13, 3).

c) Nur ganz wenige Anhaltspunkte sind in der Did enthalten, die uns einigen Hinweis geben auf die Art, wie das AT auch als Buch des atl Gottesvolkes gelesen wurde.

Did 11, 3 wurde schon besprochen, wo das Beispiel der „alten Propheten“ ein in der Gemeinde umstrittenes Verhalten der christlichen Propheten decken soll. Dabei ist vorausgesetzt, daß der alte Prophet zur alten Gemeinde gehöre wie der christliche Prophet zur Christusgemeinde. — Die atl Gemeinde erscheint auch 13, 3, wo von den christlichen Propheten gesagt wird: „Sie sind eure Hohenpriester.“ — Die gleiche Entsprechung sahen wir 15, 1. Dort heißt es von den Bischöfen: „Auch sie tun den Priesterdienst der Propheten und Lehrer.“ — An diesen Stellen stehen atl Gottesvolk und ntl Gemeinde in einem Entsprechungsverhältnis zueinander. Wie aber der historische Zusammenhang zwischen beiden theologisch gesehen wird, d. h. wie dieses Verhältnis im Lichte des Christusereignisses und der ganzen Offenbarungsgeschichte zu beurteilen sei, ist schwer zu erkennen.

---

[1]) Mt 5, 23f.

[2]) 14, 3: αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου· Ἐν παντὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θυσίαν καθαράν· ὅτι βασιλεὺς μέγας εἰμί, λέγει κύριος, καὶ τὸ ὄνομά μου θαυμαστὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Vgl. Mal 1, 11. 14.

Von den Juden ist die Gemeinde geschieden und sucht die Scheidung auch äußerlich sichtbar zu machen, doch ohne daß in dem Unterscheidungspunkt (Fastentage und Gebetstext) oder dem die Juden bezeichnenden Wort ὑποκριταί ein solches theologisches Urteil zu erkennen wäre. Dagegen wird die atl Verheißung auf Jesus bezogen, ohne daß der Zusammenhang des AT mit der Judenschaft sichtbar wird, es sei denn der Ruf ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ (10, 6) im Sinne einer ausdrücklichen Leugnung der Davidsohnschaft Jesu zu verstehen.[1])

In dieselbe Linie weist die Verwendung des Begriffes ἔθνη. 1, 3 und 14, 3 bezeichnet er den Gegensatz von Kirche und Welt, während er im ursprünglichen Zusammenhang — es handelt sich 1, 3 um ein Herrenwort und 14, 3 um ein atl Zitat — die heilsgeschichtliche Stellung des Volkes Israel zu den übrigen „Völkern" aussagte. Die längere Überschrift διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν könnte problematisch erscheinen. Im zweiten und dritten Teil der Did handelt es sich offenbar nicht um Unterweisung an die Heiden = Nichtchristen. Man könnte deshalb auf den Gedanken geführt werden, die Did verstände sich als Unterweisung an die heidenchristliche Kirche im Unterschied von den jüdischen Christen.[2]) Dann würde die Verwendung des Terminus ἔθνη in der Überschrift das Wissen um die offenbarungsgeschichtliche Stellung Israels einschließen. Die Annahme ist aber unwahrscheinlich. Ihr widerspricht schon Kap. 8, das, wie Harnack auch feststellt,[3]) „auf jüdische Christen keine Rücksicht" nimmt. Es würde mit den Juden auch die Judenchristen als ὑποκριταί ablehnen. Es legt sich daher die Vermutung nahe, daß die beiden Überschriften nicht zwei verschieden tradierte Fassungen der ursprünglichen Gesamtüberschrift darstellen, sondern daß die zweite, längere, nur zum ersten Teil der Did gehört. Dieser verstände sich als Zusammenfassung der Lehre des Herrn, die durch die Apostel den Heiden = Nichtchristen übergeben wird. Er umfaßt den Unterricht an die noch heidnischen Katechumenen als Vorbedingung für die Taufe. — Dann ist aber die Kirche die einfache Fortsetzung des atl Gottesvolkes, ohne daß die eigentlichen offenbarungsgeschichtlichen Beziehungen sichtbar würden.

---

[1]) Es könnte sein, daß in dieser Formel sich die Polemik des Brnbriefes widerspiegelt. Christus sei nicht Davids Sohn, sondern sein Herr (Brn 12, 10b—11) Es ist aber nicht anzunehmen, daß diese Polemik noch bewußt ist. Sie hätte am Schluß der Herrenmahlfeier auch einen eigenartigen Ort.

[2]) So Harnack T. u. U. und Seeberg Dogm. Gesch.

[3]) A.a.O. S. 30.

Wir fassen zusammen: Die Did liest das AT als Buch der Weissagung vom Standort der in Jesus angebrochenen Heilszeit aus mit gleichzeitiger Blickrichtung auf die Vollendung der Gemeinde bei der Wiederkunft Jesu. Dagegen wird das AT nicht auch als Buch des Gesetzes von seinem Ende und seiner Erfüllung in Christus aus gelesen. Das hat zur Folge, daß auch die innere Grenze zwischen der aus allen Völkern gesammelten messianischen Heilsgemeinde einerseits und dem atl Gottesvolk unter dem Gesetz andererseits nicht mehr erkannt wird, sosehr die äußere Trennung zwischen Christenheit und Judenschaft vollzogen wird.

Schluß

In diesem Schlußabschnitt soll noch einmal an die gemeinsame Wurzel erinnert werden, aus der die verschiedenen ermittelten Urteile über das AT und die in ihm bezeugte Offenbarung wachsen. Darüber hinaus soll noch angedeutet sein, welche Gesichtspunkte sich aus unserer Untersuchung ergeben für die gegenwärtigen dogmatischen Fragen nach der theologischen Stellung zur atl Offenbarung und nach der Abgrenzung des ntl Kanons.

1. Die Gebete der Did zeigten am deutlichsten den Zusammenhang mit der Schau, die das NT vom AT hat. Goppelt hat in seinem Buch „Typos" diese hinter dem Schriftgebrauch und hinter der typologischen Auslegung stehende ntl Schau des AT herausgearbeitet: „Sie (die ntl Typologie) bezeugt vorzüglich das Bewußtsein des NT um seine heilsgeschichtliche Stellung; das NT weiß sich in etwa als typologische Erfüllung der atl Heilsgeschichte und als typologische Weissagung der kommenden Vollendung und will daher ... auch in dieser Doppelbeziehung verstanden und ausgelegt werden ... Die zahlreichen Anspielungen und Hinweise des NT auf das AT sind nicht Stücke eines überholten Schriftbeweises — und damit exegetisch peinliche und unfruchtbare Stellen —, sondern bei aller zeitgebundenen Form Zeugen einer weiten und tiefen heilsgeschichtlichen Schau, welche das Wesen des in Christo erschienenen Heils enthüllt und vor Verfälschung schützt" (S. 248f). Das hier aufgewiesene ntl Zeitgefühl ist auch das der Did. Aber ebenso deutlich war, daß gerade im Mittelpunkt der ntl offenbarungsgeschichtlichen Schau, nämlich in der heilsgeschichtlichen Dialektik von Gesetzesoffenbarung und Heilsbotschaft, die Abweichung sich vollzog, von woher dann auch die theologische Stellung zum AT und der praktische Umgang mit ihm bestimmt wurden. Hier liegt ein Wechselverhältnis vor. Es ist nicht nur so, daß „die heilsgeschichtliche Schau das Wesen des in Christo erschienenen Heils enthüllt und vor Verfälschung schützt," sondern auch umgekehrt hat die Tatsache, daß das in Christus erschienene Heil nicht in der Tiefe erfaßt wird, ihre Rückwirkung auf die heilsgeschichtliche Schau, insofern gerade der Mittelpunkt aller ntl Typologie nicht mehr erkannt werden kann und damit die Typologie

selber ihre Tiefe und Echtheit verliert. Für letzteres ist der Brnbrief ein gutes Beispiel. Goppelt hat in einem kurzen Vergleich am Schluß seines Buches von der Typologie des Brnbriefes geurteilt, sie sei „nicht wirklich typologisch, weil der atl Typus nicht als Ausdruck einer wirklichen Gottesordnung gilt, sondern die Anordnung der Schrift lediglich als verhüllte Weissagung auf Christus verstanden und in ihren Einzelheiten dementsprechend gedeutet wird" (S. 246). „Ein gewisser innerer Zusammenhang zwischen der Auffassung des ntl Heils und dem typologischen wie dem direkten Schriftbeweis wird deutlich (S. 247 in Klammern).[1])

Ähnlich wie bei der Did kann bei Ign von einer großen Nähe zum NT geredet werden. Der Ereignischarakter, die schlechthinnige Einmaligkeit und Universalität des Christusgeschehens lassen die atl Gestalten in der Bezogenheit auf dies Ereignis stehen. Dennoch ist diese Bezogenheit auf Christus nicht die gleiche wie im NT, und die Einmaligkeit und Universalität des Heilsgeschehens sind gefährdet. v. d. Goltz hat gemeint, die Anschauung des Ign sei von einer „merkwürdigen, einzig dastehenden Klarheit und Freiheit", nennt sie „eine außerordentlich freie und doch nicht ungerechte Stellung dem AT gegenüber". Das Zugeständnis aber, das er macht, läßt dieses Urteil als fragwürdig erscheinen: „Nur von der Geschichte des AT und von dem Gesetz scheint Ign ein sehr unklares Bild zu haben."[2]) Denn gerade hier, in der Verhältnisbestimmung von Evangelium und Gesetz, ist der entscheidende Fehler. Das Gesetz hat bei Ign nicht den ihm zukommenden heilsgeschichtlichen Ort als Gesetz des AT und des atl Gottesvolkes. Daraus folgt, daß die atl Geschichte in der Anschauung des Ign doch der wirklichen, biblischen Bezogenheit auf Christus entbehrt. Sie ist wie im Brnbrief nicht Offenbarungsgeschichte Israels, des unter das Gesetz getanen atl Gottesvolkes.[3]) Es ist deutlich, daß die Gedanken des Brn durch Ign zu Marcion weitergeführt werden. Gelingt es nämlich einerseits nicht, wie das bei Brn ja offensichtlich ist, den Zusammenhang,

---

[1]) Kritisch wäre zu Goppelt zu sagen, daß nicht nur „ein gewisser", sondern ein fester Zusammenhang hier besteht, ja daß sogar das Letztere aus dem Ersten erwächst, d. h. daß die Verkennung des ntl Heils die Wurzel für die veränderte Stellung zur atl Offenbarung und damit für den anders gearteten Schriftgebrauch ist.

[2]) v. d. Goltz, Ignatius von Antiochien S. 84f.

[3]) Dadurch ist dann auch der so stark von Ign betonte Ereignischarakter des Erlösungsgeschehens nicht mehr grundsätzlich davor geschützt, aufgehoben zu werden. Der Weg ist frei, daß das Evangelium von dem einmaligen universalen Heilsereignis als der Mythus gelesen wird, der das Mysterium vom neuen Menschen, das Mysterium von der Vergottung des Menschen anschaulich darstellt.

der zwischen dem AT und dem jüdischen Volk besteht, zu zerreißen, und ist andererseits wie bei Ign die Erlösungsbedürftigkeit im Kosmos offenbar, die Erlösung durch Christus eine Erlösung vom Kosmos, so ist die Konsequenz Marcions unvermeidlich: Das AT muß verworfen werden; es gehört der Schöpfung an, von der Christus erlöst. Dabei wird dann aus der Gleichsetzung von Gesetz und Evangelium die „separatio legis et evangelii", die nach Tertullian „proprium et principale opus est Marcionis" (Seeberg, Dogm. Gesch. I S. 250).

Die Kirche hat den Weg Marcions als häretisch abgelehnt. Sie konnte es aber nur deshalb, weil das Nebeneinander von christlicher Kirche und abgefallener Judenschaft immer weniger existentiell wurde. Denn der Marcionitischen Trennung von Gesetz und Evangelium ist grundsätzlich nicht zu begegnen mit ihrer Vermengung bzw. Ineinssetzung. An dieser aber hielt die Kirche fest. Darum wurde die atl Geschichte in der Kirche einerseits von der wirklichen Geschichte abgezogen, andererseits wurde ihr das Telos, die heilsgeschichtliche Bezogenheit, genommen. Kl und H sind Illustrationen hierzu: Der historische Zusammenhang zwischen dem AT und der jüdischen Gemeinde entschwindet mehr und mehr dem Blick. Er wird bei Kl noch gesehen. Aber schon dort sind die Gestalten und Geschichten der alten Gemeinde nur Beispiele frommen Lebens wie des immer gleichen göttlichen Vergeltens, ist das atl Gottesvolk mehr nur ein „Israel der Bibel". Das ist erst recht bei H der Fall. Der durch traditionelle Formeln erweckte Anschein einer heilsgeschichtlichen Bezogenheit der atl Geschichte auf Christus erweist sich als illusionär.

Mit dieser Entwicklung ist gleichzeitig gegeben, daß nun die Judaisierung und Gräzisierung der Kirche sich ungehemmt vollziehen kann: Der Rabbine Klein[1]) urteilt über die Did, in ihr werde „ein nach Christus benanntes Judentum" gelehrt, wobei er unter Judentum das Judentum der hellenistischen Aufklärung versteht.[2])

2. Der gegebene Rückblick zeigt, daß die Frage nach der theologischen Stellung zur atl Offenbarung sich darstellt als die Frage nach der rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Wir können also Hempel

---

[1]) G. Klein, Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propagandaliteratur S. 245.

[2]) R. Frick, Reich-Gottes-Gedanke S. 27: „Es ist eine eigentümliche Entwicklung, daß die folgenden Generationen äußerlich energischer den Bruch mit dem Judentum vollziehen, aber mit der Verflachung des Gottesbegriffs unter hellenistischem Einfluß auch in die jüdische Gesetzlichkeit zurücksinken." S. 29: „Das alte jüdische Schema von Gesetz und Verheißung steht wieder in voller Kraft."

nicht zustimmen, wenn er behauptet, die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium sei nur „ein bestimmter zeitgeschichtlicher Gesichtspunkt“, unter den die Reformatoren dies Problem gestellt hätten.[1]) Vielmehr ist dies tatsächlich der entscheidende Gesichtspunkt: rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, d. h. den Ort aufweisen, den Gesetz und Evangelium innerhalb der Heilsgeschichte Gottes haben.

Es werden alle Versuche abzuweisen sein, die den Marcionitischen Irrweg wiederholen. Die Gegenüberstellung zweier „Religionen“, wie sie weithin beliebt ist, ist unstatthaft. Man kann weder „Erlösungsreligion“ und „Moralitätsreligion“ (Seeberg, Dogm. Gesch.) noch „Glaubensreligion“ und „Gesetzesreligion“ (Michel, Paulus und seine Bibel) einander entgegensetzen. Der Irrweg ist deutlich daran, daß Seeberg (a. a. O. S. 41) diesen Gegensatz identifiziert mit dem von „Evangelium“ und „Gesetz“, und daran, daß Michel zugestehen muß: „Jesus und Paulus leiten eine neue lebendige Religion in die Zeugnisse der alten Religion hinein (a. a. O. S. 188). Warum sollte man dann nicht die Konsequenz Marcions ziehen und mit Grafe (Das Urchristentum und das AT S. 14) von dem „schweren Raub“ sprechen, der am jüdischen Volk mit der Inanspruchnahme des AT begangen worden sei?

In gleicher Weise aber ist dem Versuch zu widerstehen, Gesetz und Evangelium zu vermengen bzw. ihre Identität zu behaupten. Ein Satz wie der in Calvins Institutio (II 10, 2): „Patrum omnium foedus adeo substantia et re ipsa nihil a nostro differt, ut unum prorsus atque idem sit“ ist jedenfalls mit sehr viel Klauseln zu umgeben, um ihn zu schützen vor dem Mißverständnis des Brnbriefes.

Die hier zu stellende Frage nach der rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium richtet sich auch an den atl Unterricht, sofern in ihm „biblische Geschichte“ gelehrt wird. Vollmer (Vom Lesen und Deuten heiliger Schriften S. 30) hat darauf hingewiesen, wir hätten in den Zusammenstellungen des 1. Klbriefes „den Anfang dessen zu sehen, was wir jetzt als ‚biblische Geschichte‘ zur ersten Einführung in den Schriftinhalt den Kindern bieten.“ Die kritische Prüfung dieser Verhältnisbestimmung ist deshalb notwendig, weil die von Kl vollzogene Ineinssetzung die schlechthinnige Einmaligkeit der Offenbarung Gottes in Christus aufhebt und bestreitet, daß der Gerechte allezeit nur aus der Gnade und Vergebung Jesu Christi gerecht ist.

---

[1]) Joh. Hempel, Das reformatorische Evangelium und das AT.

Endlich gibt allein die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium der Kirche die Möglichkeit, dem atl Bundesvolk die heilsgeschichtliche Stelle offen zu lassen, an der es als abgefallenes Gottesvolk jetzt nicht steht, an der es aber nach Gottes Verheißung stehen sollte. Die Kirche darf nicht von sich aus, wie sie es getan hat, die Lücke schließen und über Israels Abfall zur Tagesordnung übergehen. Nur dann wird sie selbst bewahrt werden vor der Judaisierung, der die alte Kirche anheimgefallen ist. Nur wenn sie Geschichte und Gesetz des AT als Geschichte und Gesetz Israels im Zusammenhang der ganzen Heilsgeschichte versteht, ist sie davor bewahrt, selbst „unter das Gesetz", sei es Moralgesetz oder Kultsatzung, zu geraten.[1])

Unsere Untersuchung der AVV hat gezeigt, daß diese nachapostolischen Schriften dem Gesetz keinen besonderen heilsgeschichtlichen Ort zuweisen. Ihrer Verhältnisbestimmung mangelt das „eigentümliche Doppelverhältnis heilsgeschichtlicher Dialektik, das seine einheitliche Bestimmtheit aus der neuen Heilssituation empfängt" (Schmitz? Das AT im NT S. 72 f).[2])

3. Das ist die Formulierung, durch die Schmitz die Verhältnisbestimmung charakterisiert, die das NT in bezug auf sich selbst und das AT trifft. Und wir würden eben in dieser Frage nach der rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auch den Gesichtspunkt zu suchen haben, unter welchen das Problem der Kanonabgrenzung zu stellen wäre. Weil Christus das Gesetz gleichzeitig erfüllt und aufhebt, und aufhebt und erfüllt, darum ist die Lehre de discrimine legis et evangelii der Prüfstein in der Frage nach dem, was „Christum treibt".

---

[1]) Die atl Geschichte muß also ernst genommen werden als Geschichte des konkreten israelitisch-jüdischen Volkes, das freilich erst durch Gottes Offenbarung ein Volk wurde, das aber nun als solches unter Gesetz und Verheißung stand. Gerade um der im AT bezeugten Offenbarung willen ist die historische Frage nicht nur am Rande, sondern ganz zentral zu stellen. Andererseits darf die israelitisch-jüdische Geschichte nicht um ihrer selbst willen Aufmerksamkeit beanspruchen, sondern allein um der heilsgeschichtlichen Gesetzesoffenbarung Gottes willen.

[2]) Vgl. Goppelts Urteil über die ntl Stellung (S. 139): „Es gibt keine Typologie an Christus vorbei, er ist der Antityp des AT schlechthin."

Literaturverzeichnis

Kommentierte Textausgaben

Gebhardt-Harnack-Zahn: Patrum Apostolicorum Opera. Leipzig, 1876—78. (Editio sexta minor. Leipzig, 1920).

Hilgenfeld, A.: Novum Testamentum extra canonum receptum. 1876—1884.

Lightfoot, J. B.: The Apostolic Fathers. 2. Aufl. 1889/90.

Funk, F. X.: Patres Apostolici. 2. Aufl. 1901.

Literatur

Bardenhewer: Geschichte der altkirchlichen Literatur. 1902ff.

Bartsch, H. W.: Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien. Gütersloh, 1940.

Bauer, W.: Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief. In: Lietzmann, Handbuch zum NT, Ergänzungsband. Tübingen, 1920.

—, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Beiträge zur hist. Theologie. 10. Tübingen, 1934.

Behm, H.: Das christliche Gesetzthum der apostolischen Väter. Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 7. Jg. Leipzig 1886.

Bonwetsch, N.: Der Schriftbeweis für die Kirche aus den Heiden als das wahre Israel bis auf Hippolyt. Theologische Studien Theod. Zahn dargebracht (S. 1—22). Leipzig, 1908.

—, Zur Geschichte des Begriffes Gnade in der alten Kirche. Harnack-Festgabe, 1921.

Brandt, W.: Die Wortgruppe λειτουργεῖν im Hebräerbrief und bei Clemens Romanus. Jahrb. der Theol. Schule Bethel, Bd. I 1930.

—, Dienst und Dienen im NT. Gütersloh, 1931.

—, Das Gesetz Israels und die Gesetze der Heiden. München, 1934.

Campenhausen, H. v.: Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. Göttingen, 1936.

Dibelius, M.: Der Hirte des Hermas. In: Lietzmann, Handb. z. NT, Ergänzungsband. Tübingen, 1923.

Diestel, L.: Die Geschichte des AT in der christlichen Kirche. Jena, 1869.

Dobschütz, E. v.: Die urchristlichen Gemeinden. Leipzig, 1902.

—, Vom vierfachen Schriftsinn (Die Geschichte einer Theorie). Harnack-Ehrung. Leipzig, 1921.

Engelhardt, M. v.: Das Christentum Justins des Märtyrers. 1878.

Frick, Rob.: Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin. Gießen, 1928. ZNW Beiheft 6.

—, Schriftgebrauch und Schriftverständnis in Augustins Konfessionen. Jahrb. d. Theol. Schule Bethel, III, 1932.

Fuchs, E.: Glaube und Tat in den Mandata des Hirten des Hermas. Marburg (Diss.), 1931.

Goltz, E. v. d.: Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Texte und Untersuchungen XII 3, Leipzig, 1894.

—, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen, XIV 26 (N. F.).

Goodspeed, C.: Index patristicus. Leipzig, 1907.

Goppelt, L.: Typos, Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Reihe II Bd. 43. Gütersloh, 1939.

Grafe, E.: Das Urchristentum und das AT. Tübingen, 1907.

Grützmacher, R. H.: Die Haltbarkeit des Kanonbegriffs. Theologische Studien Theodor Zahn dargebracht. Leipzig, 1908.

Haering, Th.: Das Alte Testament im Neuen Testament. ZNW 17. Bd. S.213-227. Gießen, 1916.

Haeuser, Ph.: Der Barnabasbrief neu untersucht und neu erklärt. Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 11, 2. Paderborn, 1912.

Hänel, J.: Der Schriftbegriff Jesu. Gütersloh, 1919.

Harnack, A. v.: Die Lehre der zwölf Apostel. Texte und Untersuchungen, II 1. 2. Leipzig, 1884.

—, Die Apostellehre und die jüdischen zwei Wege. Leipzig, 1895.

—, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Aufl. Tübingen, 1909.

—, Der 1. Clemensbrief. Sitzungsberichte der Berliner Akad. d. Wiss. 1909, S. 38ff.

—, Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche. Beiträge zur Einleitung in das NT, V. Leipzig, 1912.

—, Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung. Beitr. z. Einleitung in das NT, VI. Leipzig, 1914.

—, Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen. Leipzig, 1926.

—, Das AT in den Paulinischen Briefen und in den Paulinischen Gemeinden. Sitzungsber. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1928, S. 124ff.

—, Einführung in die alte Kirchengeschichte (Der erste Clemensbrief). Leipzig,1929.

Heinisch, P.: Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908.

Hempel, Joh.: Das reformatorische Evangelium und das AT. Lutherjahrbuch Bd. 14. München, 1932.

Hennecke, E.: Neutestamentliche Apokryphen. 2. Aufl. Tübingen, 1924.

—, Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen, 1914.

Herntrich, V.: Theologische Auslegung des AT? Göttingen, 1936.

Hirsch, E.: Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums. Tübingen, 1936.

Holl, K.: Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, II S. 68—102. Tübingen, 1928.

Jeremias, Joach.: Jesus als Weltvollender. Gütersloh, 1930.

Kaftan, Th.: Zur Frage nach der Aufgabe der neutestamentlichen Theologie. Harnack-Festgabe 1921.

Kähler, M.: Jesus und das AT. Leipzig, 1896.

—, Die Bibel das Buch der Menschheit. Berlin, 1904.

—, Zur Bibelfrage (Neudruck der „dogmatischen Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre. Erster Band. Zur Bibelfrage.“ 1907) Gütersloh, 1937.

Karpp, H.: Das AT in der Geschichte der Kirche. Seine Geltung und seine Wirkung Berlin, 1939.
Kattenbusch, F.: Der Quellort der Kirchenidee. Harnack-Festgabe 1921.
Kittel, G.: Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum. Beiträge zur Wissensch. vom Alten und Neuen Testament, III, 1. Stuttgart, 1926.
—, Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum. ZNW 30 S. 145—157. Gießen, 1931.
—, Die Religionsgeschichte und das Urchristentum. Gütersloh, 1932.
—, Theologisches Wörterbuch zum NT. Stuttgart, 1932ff.
Klein, G.: Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propagandaliteratur. Berlin, 1909.
Knopf, R.: Der erste Clemensbrief untersucht und herausgegeben. T. u. U. N. F. V 1. Leipzig, 1899.
—, Das nachapostolische Zeitalter. Tübingen, 1905.
—, Die Lehre der zwölf Apostel, Die zwei Clemensbriefe. In: Lietzmann, Handbuch zum NT Ergänzungsband. Tübingen, 1920.
Lang, J. P.: Studien über Clemens Romanus. Theol. Studien und Kritiken, Bd. 71. 1898.
Lietzmann, H.: Die Didache. Mit kritischem Apparat. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 6, 3. Aufl. Berlin, 1930.
Lilje, H.: Die Lehre der zwölf Apostel. Textausgabe mit Einführung und Erklärung. In: Schmitz, Die urchristliche Botschaft, Ergänzungsband I. Berlin, 1938.
Loewenich, W. v.: Zum Verständnis des Opfergedankens im Hebräerbrief. Theol. Blätter 1933, Nr. 6.
Lütgert, W.: Amt und Geist im Kampf. Studien zur Geschichte des Urchristentums. Gütersloh, 1911.
Michaelis, W.: Judaistische Heidenchristen. ZNW 30 S. 83—89. Gießen, 1931.
—, Das hochzeitliche Kleid. Eine Einführung in die Gleichnisse Jesu über die rechte Jüngerschaft (Gleichnisse Jesu II). Berlin, 1939.
Michel, O.: Paulus und seine Bibel. Gütersloh, 1929.
Müller, J. A.: Erklärung des Barnabasbriefes. Leipzig, 1869.
Resch, A.: Agrapha. 2. Aufl. Leipzig, 1906.
Renesse, E. v.: Die Lehre der zwölf Apostel. Gießen, 1897.
Riggenbach, Chr. Joh.: Der sogenannte Brief des Barnabas. Basel, 1873.
Riggenbach, E.: Der Begriff der διαϑήκη im Hebräerbrief. Theol. Studien Theod. Zahn dargebracht. Leipzig, 1908.
Ritschl, A.: Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. Bonn, 1857.
Rönsch, S.: Abraham, der Freund Gottes. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873, S. 583ff.
Schlatter, Ad.: Die Kirche Jerusalems von 70—130. Gütersloh, 1898.
—, Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian. Calw und Stuttgart, 1906.
—, Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik. Gütersloh, 1909.
—, Wie sprach Josephus von Gott? Gütersloh, 1910.
—, Das AT in der johanneischen Apokalypse. Gütersloh, 1912.
—, Die Gemeinde in der apostolischen Zeit und im Missionsgebiet. Gütersloh, 1912.
—, Die Geschichte der ersten Christenheit. 3. und 4. Aufl. Gütersloh, 1927.
—, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus. Gütersloh, 1932.

Schlier, H.: Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen. Gießen, 1929.
Schmitz, O.: Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des NT. Tübingen, 1910.
—, Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs. Gütersloh, 1924.
—, Die Bedeutung des Wortes bei Paulus. Gütersloh, 1927.
—, Grundsätzliches zur Bibelfrage. In: Handbuch für das Ev. Jungmännerwerk Deutschlands, Bd. III, S. 13—37. Barmen, 1931.
—, Jesus und das Alte Testament. Die Furche 1933, S. 280—300.
—, Das Alte Testament im Neuen Testament. In: Wort und Geist, Festgabe für Karl Heim. Berlin, 1933.
Schrenk, G.: Die Geschichtsanschauung des Paulus auf dem Hintergrund seines Zeitalters. Jahrb. d. Theol. Schule Bethel, III, 1932.
Schweitzer, V.: Der Barnabasbrief über Glauben und Werke. Der Katholik, 84. Jahrh. S. 273—304. 1904.
Seeberg, A.: Der Katechismus der Urchristenheit. Leipzig, 1903.
—, Das Evangelium Christi. Leipzig, 1905.
—, Die beiden Wege und das Aposteldekret. Leipzig, 1906.
—, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit. Leipzig, 1908.
Seeberg, R.: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. Aufl. Leipzig, 1908.
Sellin, E.: Das AT und die evangelische Kirche der Gegenwart. Leipzig, 1921.
Siegfried, K.: Philo von Alexandrien als Ausleger des AT. Jena, 1875.
Spörri, Th.: Der Gemeindegedanke im 1. Petrusbrief. Gütersloh, 1925.
Staerk, W.: Der Schrift- und Kanonbegriff der jüdischen Bibel. Zeitschr. f. syst. Theol., 6, 2, S. 101—119. Gütersloh, 1929.
Stahl, A.: Patristische Untersuchungen. Leipzig, 1901.
Ungern-Sternberg, A. v.: Der traditionelle atl Schriftbeweis „De Christo“ und „De Evangelio“ in der alten Kirche bis zur Zeit Eusebs von Caesarea. Halle, 1913.
Vischer, W.: Das Christuszeugnis des AT. München, 1934.
Vollmer, H.: Vom Lesen und Deuten heiliger Schriften. Religionsgeschichtl. Volksbücher, III 9. Tübingen, 1907.
Völter, D.: Die Apostolischen Väter neu untersucht. 1904.
Weber, F.: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften. 2. Aufl. Leipzig, 1897.
Weber, H. E.: „Eschatologie“ und „Mystik“ im Neuen Testament. Gütersloh, 1930
—, Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube. 2. Aufl. Gütersloh, 1914.
Weiser, A.: Glaube und Geschichte im AT. 1931.
Weiß, Joh.: Der Barnabasbrief kritisch untersucht. Berlin, 1888.
—, Urchristentum. Göttingen, 1917.
Weizsäcker, K. H.: Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 3. Aufl. Tübingen, 1901.
Wieland, Fr.: Der vorirenäische Opferbegriff. München, 1909.
Wilson, W. J.: The Career of the Prophet Hermas. In: The Harvard Theological Review. Vol. XX No 1, Jan. 1927.
Windisch, H.: Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum. Leipzig, 1909.

Windisch, H: Der Barnabasbrief. In: Lietzmann, Handbuch zum NT Ergänzungsband. Tübingen, 1920.
—, Das Christentum des 2. Clemensbriefes. Harnack-Ehrung. Leipzig, 1921.
Wrede, W.: Untersuchungen zum Ersten Klemensbriefe. Göttingen, 1891.
—, Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie. 1897.
Wustmann, G.: Die Heilsbedeutung Christi bei den Apostolischen Vätern. Gütersloh, 1905.
Zahn, Th.: Der Hirt des Hermas. 1868.
—, Ignatius von Antiochien. Gotha, 1873.
—, Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1888—1892.
—, Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche. Leipzig, 1898.
Zeller, Fr.: Die Apostolischen Väter aus dem Griechischen übersetzt. In: Bibliothek der Kirchenväter, Kempten und München, 1918.

BR KLEVINGHAUS
60 Die theologische
.A66K6 stellung der Apostolischen väter zur alttestamentlichen offenbarung

1661904

Bindery

N. Feld

H. R. Moehring

DEC 7 1955

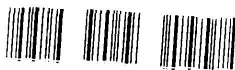
W. Wuellner, QTR
2720 So. Tripp, Chicago 23

May 9 1959

May 21 1959 Z

Jun 3 1959 Z

May 24 '62


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
12 434 078

